This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

37.
725.

Commentar

über

as Buch der Weisheit.

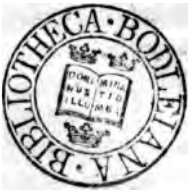
Von

Carl Ludwig Wilibald Grimm,

ctor der Philoſophie, Licentiaten und außerordentlichem Profeſſor
Theologie an der Univerſität zu Jena und der königl. ſächſiſchen
hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig ordentlichem
Mitgliede.

Leipzig,
bei Hochhauſen und Fournes.
(Allgemeine Niederländiſche Buchhandlung.)
1837.

725.



2 2 9

Der

hochwürdigen

evangelisch-theologischen Facultät

zu

Gießen

in tiefster Ehrerbietung und innigster Dankbarkeit

zugeeignet

von

dem Verfasser.

Hochwürdige Herren!

Ich würde es nicht gewagt haben, Eww. Hochwürden dieſen ſchriftſtelleriſchen Verſuch zuzueignen, wenn nicht die ehrenvolle Auszeichnung, welche Sie mir aus eigener Bewegung durch die Ertheilung Ihrer Licentiatenwürde vor Kurzem haben angedeihen laſſen, es mir zur Pflicht machte, Ihnen meinen innigſten Dank öffentlich an den Tag zu legen. Mögen Sie daher dieſe geringe literariſche Gabe mit Wohlwollen aufnehmen und in derſelben nicht die Leiſtung, ſondern das Streben und den guten Willen be-

achten! Ihr Ehrengeſchenk wird mir ſtets di ſtärkſte Aufforderung ſeyn zum unermüdlichſte Eifer in Erforſchung der religiöſen Wahrhei und zur unwandelbarſten Treue im Dienſte de chriſtlichen Kirche und des göttlichen Reiches.

Ich verharre in tiefſter Ehrerbietung

Euw. Hochwürden

ganz ergebenſter

Wilibald Grimm

Vorrede.

Daß bei dem regen Eifer für das Studium der heiligen Schrift, dem in der neuesten Zeit die meisten kanonischen Bücher des neuen und mehre des alten Testamentes so vortreffliche Bearbeitungen verdanken, die wichtigeren Apokryphen, und unter ihnen das höchst anziehende Buch der Weisheit, fast unbeachtet blieben, ist gewiß eine befremdende Erscheinung. Denn obschon diese Schriften in unserer evangelischen Kirche keine dogmatische Auctorität haben, so ist man doch von dem vielfachen Nutzen ihres Studiums für die Exegese des N. T., die biblische Theologie und die Dogmengeschichte heutzutage wohl ziemlich allgemein einverstanden. Der Grund jener Erscheinung läßt sich daher wohl nur finden in der theilweisen Schwierigkeit dieser Bücher, in der oft fehlerhaften Beschaffenheit ihres Textes und in dem Mangel an Vorarbeiten, die dem Ausleger kanonischer Schriften in fast unabsehbarer Menge zu Gebote stehen. Zwar besitzen wir in Bauermeisters Commentar über das Buch der Weisheit ein in vieler

Aber hat diesen Carton als 1s Blatt der Vorrede einzuheften.

Beziehung treffliches Werk; daß derselbe aber eine neue Bearbeitung nicht überflüssig mache, wird man mir gewiß gern zugeben. Wenn ich daher mit einer solchen auftrete, so machen die angedeuteten Schwierigkeiten auch mir die Nachsicht des gelehrten Publicums wünschenswerth. Doch bin ich auch weit entfernt, mit diesem Wunsche die Kritik entwaffnen zu wollen; vielmehr soll mir jeder begründete, mich belehrende und die Wissenschaft fördernde Tadel willkommen seyn.

Mein Hauptaugenmerk richtete ich auf gründliche Entwickelung und Darlegung des Gedankenzusammenhanges und auf historische Erläuterung der religiösen und dogmatischen Ansichten des Schriftstellers, sowie auf grammatisch-lexikalische Feststellung des Sinnes im Einzelnen. Und da in den neueren Bearbeitungen des Buches die Geschichte seiner Exegese theils gar keine, theils höchst mangelhafte Berücksichtigung gefunden hatte; da an dem Studium der früheren Ausleger, an der Prüfung und Beurtheilung ihrer Ansichten die eigene Erklärung sich nicht selten modificirt, befestigt, vollendet: so habe ich in dieser Beziehung einem wesentlichen Bedürfnisse zu genügen mich bestrebt, und die Erklärungen der meisten meiner Vorgänger angeführt, in Classen geordnet und beurtheilt, so weit sie nämlich noch für unsere Zeit Interesse zu haben schienen, und so weit eine solche Berücksichtigung nicht gegen den guten Geschmack verstößt. Denn wie man hierin des Guten leicht zu Viel thun kann, zeigt das Beispiel bekannter neutestamentlicher Exegeten. Manche Ansichten mußten schon darum übergangen werden, weil sie sich nicht mit anderen unter einen gemeinsamen Ge-

sichtspunct fassen ließen, und doch auch für sich betrachtet nicht wichtig genug erschienen, um auf selbstständige Aufführung und Beurtheilung Anspruch machen zu können.

Die Kritik des Textes ist meistens nur da geübt worden, wo es zur Erklärung nöthig oder sonst ein Interesse zu haben schien. Ich habe den vaticanischen Text zu Grunde gelegt theils wegen dessen größerer Verbreitung, theils weil er vor dem alexandrinischen offenbare Vorzüge hat. An ihn habe ich daher die Beurtheilung der Varianten und die Verbesserungsvorschläge geknüpft, Letztere fast stets nach der Auctorität von Handschriften oder der alten Versionen, namentlich der lateinischen aus dem im achten Paragraph der Einleitung angegebenen Grunde. Vorzügliche Dienste leistete mir hiebei das dem Holmes-Parsons'schen Abdrucke des vaticanischen Textes beigegebene Variantenverzeichniß. Und da dieses kostspielige Werk meistens nur auf Universitätsbibliotheken zu finden ist und folglich vielen meiner Leser unzugänglich seyn dürfte: so habe ich nicht nur an den meisten der betreffenden Stellen die einzelnen Handschriften namentlich aufgeführt, sondern auch in der Einleitung (§. 8) einen Auszug aus der Holmes-Parsons'schen Beschreibung derselben gegeben, was selbst denjenigen Lesern bequem seyn wird, welchen jenes Werk zu Gebote steht, da die Beschreibung der Codices durch die einzelnen Bände desselben zerstreut ist. In Angabe der Lesarten des Codex Alexandrinus bin ich jedoch stets den Grabe-Breitinger'schen Angaben gefolgt. Zwar wird Grabe von Holmes der Nachlässigkeit beschuldigt, indem er

häufig Lesarten der vaticanischen und anderer Handschriften, angeblich als die des Cod. Alex. aufgenommen habe. Indessen mußte es mir bald auffallen, daß Grabes Lesarten bei Holmes immer nur als lectio *editionis* Alexandrinae angeführt, und nur diejenigen Varianten als die des alexandrinischen Codex genannt werden, welche Grabe und Breitinger als nach ihrer Meinung irrig an den Rand verwiesen hatten. Es mußte daher den Anschein gewinnen, als sey Grabe mit beispielloser Nachlässigkeit und Treulosigkeit verfahren, da er in seinen Prolegomenen verspricht, den alexandrinischen Text genau wiedergeben, alle ihm nöthig scheinenden Abweichungen von demselben durch kleineren Druck auszeichnen und in solchem Falle die Lesart des Codex am Rande bemerken zu wollen. Leider besaßen die mir zugänglichen Privat- und öffentlichen Bibliotheken das Baber'sche Facsimile des Codex Alexandrinus nicht, um mich durch eigene Anschauung zu überzeugen, welcher der beiden genannten Kritiker Recht habe. Ich zeichnete daher eine Reihe von Lesarten auf, welche bey Holmes blos als solche der Editio Alex. angegeben werden, und bat Hn. Consistorialrath Lücke in Göttingen, auf der dortigen Universitätsbibliothek nachzusehen, ob sich dieselben in genanntem Facsimile fänden, um aus dem Resultate den Schluß auf Grabes und Holmes übrige Angaben hinsichtlich des alexandrinischen Textes machen zu können. Die Antwort war: „alle ohne Ausnahme." Es folgt hieraus von selbst, daß Holmes oder Parsons zu dem Buche der Weisheit den Codex Alex. gar nicht von Neuem verglichen, sondern nur Gra-

bes oder Breitingers Ausgabe vor sich gehabt haben kann. Ich trug daher kein Bedenken, mich stets auf Grabes Angaben zu verlassen. Zugleich verfehle ich nicht, Hn. D. Lücke, diesem hochverdienten Exegeten, für seine gütige Nachricht und Belehrung hiemit öffentlich meinen schuldigen Dank zu sagen. Solcher gebührt auch Hn. Consistorialrath D. Thilo in Halle, welcher mir zu einer namhaften Zahl Stellen, die er in seinem Specimen criticum nicht berücksichtigt hatte, die Varianten der von ihm verglichenen Pariser Handschriften mitgetheilt hat. Man könnte es mir vielleicht zum Vorwurfe machen, daß ich die von Hn. D. Thilo versprochene kritische Ausgabe des Buches der Weisheit nicht abgewartet habe, um deren Text zu Grunde zu legen und mich mancher kritischen Discussion zu überheben, überhaupt aber meinem Commentare eine höhere Vollendung zu geben. Da es aber höchst ungewiß ist, wann diese Ausgabe erscheinen wird, und da mir Hr. D. Thilo selbst versichert hat, daß der von ihm revidirte Text auf die Erklärung nicht von wesentlichem Einflusse seyn werde, so habe ich kein Bedenken getragen, meine Arbeit schon jetzt zu veröffentlichen.

In der beigefügten deutschen Uebersetzung habe ich mich besonders der Deutlichkeit und der Treue in Anschließung an das Original befleißigt, ohne gegen den Geist der deutschen Sprache zu verstoßen. Oefters habe ich mich an de Wette angeschlossen, wenn ich sahe, daß den gedachten Anforderungen nicht besser entsprochen werden könne, als dieß von ihm geschehen war. Hoffentlich wird dieß Niemand mißdeuten, als ob ich

Hn. D. de Wette sclavisch gefolgt sey. Im Gegentheil mußten ja schon meine öfters abweichenden Erklärungen auch eine verschiedene Uebersetzung bedingen, wie die Vergleichung Jeden überzeugen wird. Die Vortrefflichkeit des de Wette'schen Werkes und seine weite Verbreitung bewogen mich auch zu häufiger Berücksichtigung desselben im Commentare.

Schließlich bemerke ich noch, daß von Cölln's biblische Theologie erst von Kap. 8, und Apel's Ausgabe der apokryphischen Bücher erst von Kap. 11 an benutzt werden konnte.

Jena, den 15 Febr. 1837.

Gr.

Einleitung.

§. 1.

:griff der hebräiſchen und jüdiſchen Weisheit [1]).

Die Entwickelung des religiöſen Bewußtſeyns im hebräi-
en Volke nahm einen ſehr natürlichen Gang. Zuerſt
ıt in demſelben die Idee der göttlichen Allmacht hervor,
geregt durch den Eindruck, den die großartigen Werke der
chöpfung oder einzelne gewaltige Naturerſcheinungen in
m mehr ſinnlichen Menſchen hervorbringen. Dieß beur-
ındet ſchon der Umſtand, daß alle früheren hebräiſchen
:amen der Gottheit von deren Größe, Macht und Herr-
haft entnommen ſind [2]). Erſt in der ſpäteren Zeit des
)ebraismus, als bei fortgeſchrittener Bildung in das reli-
iöſe Leben die Reflexion eingetreten war, und man das
achdenken auf die in der ganzen Schöpfung ſichtbare Har-
ıonie und Schönheit, den nach beſtimmten Geſetzen und
wecken geordneten Zuſammenhang des Weltgebäudes ge-
ichtet hatte, kam die Idee der göttlichen Weisheit zu
larerem Bewußtſeyn; ſie trat nun in der Betrachtung der
öttlichen Eigenſchaften am ſchärfſten hervor, und die Weis-

1) Vgl. Ziegler's dritten Excurs zu ſeiner Ueberſetzung der Denkſprüche Salomos. Umbreit's Einleitung zu ſeiner Ueberſetzung deſſelben Buches, S. 3 ff. Bretſchneider Dogmatik der Apokryphen S. 201 ff. Deſſen Excurs. III ad Siracid. p. 726 sqq. Heydenreich Probe einer Ueberſetzung des Buches der Weisheit, in Tzſchirner's Memorabilien, V Bd. 2 St. S. 2 ff. Lücke Commentar zum Evang. Joh. 1 Th. S. 207.

2) Vgl. v. Cölln bibl. Theologie, herausg. von Dav. Schulz. Leipz. 1836. 1 Thl. S. 95 ff.

heit erschien als Einheit und Inbegriff aller Offenbarung des göttlichen Wesens [3]). Ungefähr um dieselbe Zeit bildete sich aber auch im Hebraismus, der strengeren gesetzlichen Richtung gegenüber, eine religiöse Richtung aus, welche, vereint mit der älteren Gnomenweisheit, als freiere Reflexion über die geselligen, sittlichen und religiösen Verhältnisse des Menschen, über die Welt und das göttliche Wesen, den Namen Weisheit (חָכְמָה) führte. Zwar gehört sie ihren Keimen nach wohl einer früheren Zeit an, ihre höhere Entwickelung und Vollendung ist jedoch erst in die Periode nach dem Exile und in die Zeit des Judaismus zu setzen [4]). Sie spricht sich aus im Buche Hiob, in den Sprichwörtern und im Koheleth, während sie sich im Sirach (K. 24, 22 ff. 38, 33) und Baruch (3, 36) mit der gesetzlichen Richtung in Einheit zu setzen sucht. Man sieht hieraus, welch' ein weiter Begriff der der Weisheit im späteren Hebraismus und im Judenthum ist, wie er sich aber gleichwohl in zwei Hauptäste spaltet, den der objectiven oder göttlichen und den der subjectiven oder menschlichen Weisheit.

Betrachten wir zuerst die göttliche Weisheit, so erscheint sie als die höchste und vollkommenste Intelligenz und die solcher Intelligenz angemessene Wirksamkeit, welche Alles für bestimmte Zwecke ordnet (Prov. 16, 4). Sie wohnt in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit (Sir. 1, 4: *σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος* — V. 1: *μετ' αὐτοῦ*

3) Diese Hervorhebung der Weisheit unter den übrigen Eigenschaften Gottes bezeichnet die zweite oder mittlere Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseyns; die erste bildet nämlich die vorwaltende Betrachtung der Allmacht, Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes. Die höchste Entwickelungsstufe bezeichnet das Christenthum in dem Ausspruche: Gott ist die Liebe. Vgl. Lücke a. a. O. 1 Thl. S. 219 f.

4) Vgl. Vatke bibl. Theol. Berlin 1836. 1 Thl. S. 561 u. 566 ff. Diese Richtung hat zwar mit dem Prophetismus die freiere Bewegung des Geistes gemein im Gegensatze zu dem starreren Cultus- und Gesetzeswesen; deßhalb aber läßt sich nicht behaupten, daß sie an die Stelle der Prophetie getreten sey, wie Vatke meint; dieß gilt vielmehr von der Apokalyptik.

ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα), sie offenbarte sich in der ganzen Herrlichkeit ihres Wesens in der Schöpfung und Bildung des Weltgebäudes (Prov. 3, 19 f. 8, 22 ff. Ps. 104, 24. Hiob 28, 25 ff. 38, 2 ff. Sir. 1, 9. 24, 3 ff. Bar. 3, 32), und beurkundet sich fort und fort in der Erhaltung und Regierung desselben (Hiob 12, 15. 28, 24. 38, 12 ff. Sir. 42, 21. Bar. 3, 33), so wie in der Regierung der Völker (Hiob 12, 17) [5].

5) In mehren dieser Stellen, von denen die berühmtesten Prov. 8, 22 ff. und Sir. 24, 1 ff. sind, wird die göttliche Weisheit wie eine Person redend und handelnd eingeführt. Daß in den Proverbien solche Schilderungen auf Rechnung des dichterischen Schwunges und orientalischer Phantasieanschauung zu setzen sind, daß man also daselbst nur eine kühne Prosopopöie, nicht Hypostasirung der göttlichen Weisheit, anzunehmen habe, darüb. vgl. uns. Comment. S. 154. Ungleich kühner in seiner Schilderung ist der Siracide, daher noch ganz neuerlich v. Cölln a. a. O. I, S. 396 f. annimmt, derselbe habe die Weisheit als wirklich außer Gott existirendes, individuales Wesen gedacht. Doch sprechen dagegen folgende Gründe: 1) daß Sir. K. 24, 22 ff. die Weisheit mit dem Mosaischen Gesetz, in welchem sie sich gleichsam verkörpert habe, identificirt, wobei man doch schwerlich an eine Substanz denken kann. 2) würden sich mit der Annahme einer Hypostasirung der Weisheit mehre Stellen gar nicht, oder doch nur höchst gezwungen vereinen lassen, wie K. 1, 1: πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου; V. 6. εἷς ἐστι σοφός. 3) die kühnsten Behauptungen, die man für die Hypostasirung anführt, finden sich schon in den Proverbien, wie die, nach welcher ihr Antheil an der Weltschöpfung beigelegt wird, Prov. 8, 22 ff. Wenn es heißt: sie sey vor Allem geschaffen worden (ἔκτισται), Sir. 1, 4. 7. 24, 1: so kann das nichts Anderes bedeuten, als sie sey sichtbar hervorgetreten, habe sich zu offenbaren begonnen; dasselbe sagt sie schon Prov. 8, 22: יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ. Zwar ist es von Alters her in der christlichen Kirche streitig gewesen, ob קנני durch creavit me oder possedit me zu übersetzen sey; ja schon bei den LXX findet sich die doppelte Lesart ἔκτισε und ἐκτήσατό με; doch spricht das parallele חוֹלָלְתִּי, ich wurde geboren, in V. 25, für die erste Bedeutung; auch scheint die Lesart ἐκτήσατο erst in den Arianischen Streitigkeiten entstanden zu seyn, da die früheren Kirchenväter in ihren Citaten der Stelle einstimmig ἔκτισε lesen, womit auch der Chaldäer und Syrer übereinstim-

Weisheit in dieser absoluten Vollkommenheit besitzt zwar nur Gott allein, und sie ist an sich den Menschen unerforschlich (Jes. 55, 9. Hiob 28, 12. Sir. 1, 3. 24, 28. 42, 31). Doch bringt Gott sie ihnen näher, namentlich würdigte er vor allen Völkern die Israeliten ihres Besitzes. Unter ihnen erhielt sie einen festen Wohnsitz (Sir. 24, 7 ff. Bar. 3, 36), wo sie die herrlichsten Früchte trug und im Mosaischen Gesetze sich gleichsam verkörperte (Sir. 24, 22 ff. Bar. 4, 1 ff.). So war den Menschen die Möglichkeit gegeben, an ihr und ihren Segnungen Theil zu haben (Sir. 24, 18 ff.). Dieß führt uns auf den Begriff der menschlichen Weisheit.

Aus dem Vorstehenden erkennt man leicht, in welchem engen Zusammenhange die menschliche Weisheit mit der göttlichen gedacht wurde. Dieser Zusammenhang ergiebt sich schon aus den Proverbien, indem hier die stärksten und nachdrücklichsten Empfehlungen der Weisheit als menschlicher Eigenschaft gewöhnlich in ein Lob der göttlichen Weisheit sich schließen, indem gezeigt wird, wie dieselbe Eigenschaft und Kraft in Gott auf das Umfassendste und Herrlichste sich beurkunde (Prov. 3, 13—20. K. 8.). War nämlich die Weisheit in Gott der Inbegriff aller seiner Offenbarung, so war sie ja identisch mit dem Geiste Gottes (s. unsr. Commentar, S. 10) und in dieser Identität das wirksame und beseelende Princip in der physischen und moralischen Welt; mithin konnte die menschliche Intelligenz und Weisheit ihre Quelle und ihren Ursprung nur in der göttlichen Weisheit haben. Zwar tritt diese Identität des göttlichen Geistes mit der Weisheit erst ganz deutlich im

---

men; vgl. Rosenmüllers Scholien zu d. St. Für die angegebene Erklärung des κτίζειν bei Sirach sprechen auch die parallelen Ausdrücke ἐξηρίθμησεν αὐτὴν (d. i. vertheilte sie nach Ordnung) καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ (d. i. gab in allen seinen Werken Beweise von ihr, vgl. Sir. 18, 11). Ganz ähnlich heißt es auch von der menschlichen Weisheit Kp. 1, 12: συνεκτίσθη αὐτοῖς. Vgl. Bretschneider's Dogm. der Apokr. S. 228 ff. Dähne alex. jüd. Religionsphilos. II Bd. S. 130 ff.

Buche der Weisheit hervor, aber ihren Merkmalen nach liegt sie schon der früheren Denkweise zu Grunde. Schon frühzeitig sagte man von den Weisen, sie seyen vom göttlichen Geiste der Weisheit beseelt: Jes. 11, 2. 5. 5 Mos. 34, 9. Sir. 39, 6. 7; und die Schilderung des göttlichen Geistes, als der schöpferischen Kraft Gottes in 1 Mos. 1, 2, scheint von Sir. 24, 3 auf die göttliche Weisheit übertragen zu seyn. Nach der Darstellung aller hieher gehörenden Schriften wird daher die Weisheit den Menschen von Gott mitgetheilt, vorausgesetzt, daß sie durch aufrichtiges Streben nach ihr, durch Frömmigkeit und Liebe zu Gott derselben würdig sind: Prov. 1, 6. 2, 4. 8, 17. Sir. 1, 10. 14. 20. 25. 6, 27 ff. 15, 1. 39, 6. 7. 42, 33. 51, 20.

Diese subjective menschliche Weisheit erscheint nun von einer doppelten Seite, einer theoretischen und einer praktischen. In ersterer Beziehung umfaßt sie mannichfaltige Kenntnisse von irdischen Dingen, die Kunst in Gnomen zu reden (1 Kön. 4, 33), Einsicht in die Reden weiser Männer, in ihre Gnomen und Räthsel (Prov. 1, 6. Sir. 39, 1—3); ferner Erkenntniß der göttlichen, sowohl in den Werken der Schöpfung (Sir. 43, 32 f. 1, 10. 16, 20)[6]), als im Mosaischen Gesetze (Sir. 24, 22) geoffenbarten Weisheit. Hieraus entspringt die praktische Weisheit als Gottesfurcht, Religiosität und Erfüllung der göttlichen Gebote (Hiob 28, 28. Ps. 111, 10. Prov. 1, 7. Sir. 1, 12 ff. 4, 14. 19, 20 u. v. a. St.), richtige Anordnung des äußeren Lebens, Vorsicht und Besonnenheit, Rechtlichkeit, Vertrauen auf Gott u. s. w. (Prov. 1, 2 ff. 2, 11 ff. 6, 23 ff. Sir. 2, 7 ff.). Sie ist für das menschliche Leben von den segensreichsten Folgen (Prov. 3, 18. 22 ff. 4, 6 ff. 22 ff. 8, 34. Sir. 1, 18. 4, 12. 6, 18), sie ist köstlicher als Gold und Silber und jegliche Kostbarkeit (Hiob 28, 15 ff. Prov. 3, 14 f. 8, 11. 18 f.), gewährt selbst äußeren Reichthum und Ehre (Prov. 3, 16. Sir. 37, 23 ff.), ihrer bedürfen besonders die Könige und Fürsten zu ihrem erhabenen Berufe (Prov. 8, 15 f. Sir. 4, 15).

6) Vgl. Bretschneider Dogm. der Apokr. S. 211.

Das Lob dieſer Weisheit bildet nun auch das Thema des nach ihr benannten Buches. Doch erſcheint in demſelben ihr Begriff weit entwickelter und umfaſſender, und die hier gegebene Schilderung ihres Weſens und ihrer Wirkſamkeit übertrifft ſelbſt das erhabenſte und begeiſtertſte Lob, welches ihr in den Proverbien und bei Sirach ertheilt wird. Zuerſt die göttliche Weisheit. Sie wird dargeſtellt als die intelligente Kraft und Wirkſamkeit Gottes, als Emanation aus Gott, in welcher ſich das göttliche Weſen ſelbſt rein abſpiegelt nach ſeiner Wirkſamkeit und Güte (K. 7, 25. 26), ausgerüſtet mit göttlichen Eigenſchaften (K. 7, 22 f.), ſie iſt mit Gott innigſt verwandt (K. 8, 3), ſie ſtand ihm bei der Weltbildung als Künſtlerin des Alls (7, 21. 8, 6) helfend zur Seite (9, 9), ſie dehnt ſich aus durchs ganze Univerſum (7, 24. 8, 1), ſie erhält Alles (7, 27), ſie giebt dem Weltganzen Halt und Feſtigkeit (1, 7) und regiert Alles (8, 1); ſie iſt eingeweiht in die göttliche Einſicht, mittelſt ihrer faßt Gott ſeine Beſchlüſſe (8, 4); ſie iſt demnach das ſchöpferiſche und bildende Princip Gottes in der phyſiſchen Weltordnung, aber nicht weniger auch in der moraliſchen. Denn mittelſt ihrer ſchuf Gott den Menſchen und rüſtete ihn mit Fähigkeiten aus, die ihn zum Herrn der Schöpfung erheben (9, 3); ſie iſt fort und fort die Quelle aller menſchlichen Intelligenz und Tugend (K. 7, 22 f. 9, 9 ff.), ſie verherrlicht ſich in der Leitung der Frommen, inſonderheit des israelitiſchen Volkes, als eines frommen Volkes (K. 10 ff.), und iſt in dieſer Hinſicht identiſch mit Vorſehung (ſ. den Commentar S. 240). Als wirkſame Kraft Gottes nach beiden Beziehungen, in der phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung, iſt ſie identiſch mit dem Geiſte Gottes (K. 1, 7. 7, 7. 22 9, 17. 12, 1) [7]).

7) Ueber die Frage, wie ſich der Vf. das Verhältniß dieſer erhabenen Kraft zum göttlichen Weſen an ſich gedacht habe, vgl den Commentar S. 154; beſonders aber die Erklärung zu K 7, 22 ff. Dem daſelbſt Geſagten iſt noch beizufügen, daß wenn der Vf. ſehr oft auf Gott ſelbſt zurückführt, was er anderwärt als Wirkung der Sophia darſtellt, dieſes gegen die Subſtanti

Indem aber die göttliche Weisheit das ganze Geisterreich durchſtrömt (K. 7, 23), hegt ſie beſondere Liebe zu den Menſchen (K. 1, 6. 7, 22: πνεῦμα φιλάνθρωπον) und theilt ſich denen unter ihnen mit, welche durch ſittliche Lauterkeit (1, 4 f. 6, 16. 7, 25. 27), durch eifriges Streben nach ihr (6, 12 ff.) und durch Gebet um ſie ſich ihrer würdig gemacht haben. Ohne dieſen höheren Beiſtand der göttlichen Weisheit iſt es dem Menſchen, ſelbſt bei vorwaltenden natürlichen Anlagen zum Guten, weder möglich, die Reizungen der Sinnlichkeit zu überwinden (8, 21), noch auch zur höheren Erkenntniß des Göttlichen ſich zu erheben (9, 17).

Die dem Menſchen verliehene Weisheit iſt auch nach dieſem Buche theils theoretiſch, theils praktiſch. Die theoretiſche Weisheit erſcheint als Inbegriff alles menſchlichen Wiſſens, aller Zweige menſchlicher Gelehrſamkeit, als τῶν ὄντων γνῶσις ἀψευδής: Einſicht in den Zuſammenhang des Weltgebäudes, Chronologie, Aſtronomie, Zoologie, Pneumatologie, Pſychologie, Botanik, Pharmacie (K. 7, 17—21), Geſchichte, Einſicht in Gnomen und Räthſel, die Fähigkeit, die Zukunft vorherzuſehen, mit Einem Worte, ſie kennt das Sichtbare, wie das Unſichtbare (7, 21). Im praktiſchen Sinne begreift ſie richtige Einſicht in die äußeren Lebensverhältniſſe, deren Abwägung und Benutzung zum eigenen Vortheile (K. 7, 12. 16. 8, 6. 18), ferner Geſchicklichkeit in Bereitung von Kunſtwerken (K. 14, 2), endlich in ethiſch-religiöſer Beziehung: Erkenntniß Gottes und der überſinnlichen Welt überhaupt (1, 2. 9, 17. 10, 15. coll. 2, 13), insbeſondere Erkenntniß des göttlichen

---

lität der Letzteren nichts beweiſen kann, ſo wenig als man daraus, daß im N. T. die erlöſenden Wirkungen des Chriſtenthumes theils auf Gott, theils auf Chriſtus zurückgeführt werden, die Identität Gottes und Chriſti ſchließen darf. Denn da die Weisheit die das Verhältniß Gottes zur Welt vermittelnde Intelligenz und Kraft iſt, ſo konnte dieſe Mittelurſache bei minder genauem Sprachgebrauche überſprungen, und bei ſtärkerem Hervortreten des religiöſen Denkens vor dem philoſophiſchen und dogmatiſchen Gott ſelbſt als Urheber genannt werden.

Willens (9, 13. 17. 18) und eine dieser Erkenntniß angemessene Denk- und Handlungsweise, daher die Weisheit als Quell und Inbegriff der vier Cardinaltugenden dargestellt wird (8, 7), und sich in den allgemeinen Begriff von Religiosität, Frömmigkeit und Tugend erweitert (3, 11. 4, 11. 6, 17. 18. 8, 7. 9, 11. 12. K. 10) [8]).

Da demnach die Weisheit so viele und so hohe Güter und Vorzüge in sich vereint, so muß sie auch von dem segenreichsten Einfluß auf das Leben seyn: sie gewährt die edelsten Freuden (8, 16. 18), tröstet in Sorgen und Kummer (8, 9), giebt Ehre und Ruhm selbst noch bei künftigen Geschlechtern (8, 13. 18), sie ist Reichthum und irdischen Gütern bei Weitem vorzuziehen (K. 7, 8—10), obschon sie nicht selten selbst solche Güter mit sich führt (7, 11. 8, 5. 10, 10); sie ist besonders den Herrschern zur Führung ihres hohen Berufs vom höchsten Segen (6, 1—9. 20 f. 8, 14. 9, 7 ff.), sie führt zur seligen Unsterblichkeit (s. den Commentar zu K. 1, 12. S. 26) und zur Gemeinschaft mit Gott.

Aus dem Vorstehenden sieht man leicht, wie der Begriff der Weisheit unseres Buches auf der einen Seite dem in den vorher besprochenen biblischen Büchern zwar wesentlich verwandt ist, und sich aus ihm hervorgebildet hat, auf der anderen Seite aber, offenbar unter mancherlei fremden Einflüssen, zu einer solchen Ausdehnung sich erweitert hat, daß er dem Begriffe der Weisheit oder der Philosophie bei Griechen und Römern vollkommen entspricht, wie ihn Cicero definirt, de offic. II, 2, 5: sapientia rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus hae res continentur, scientia; und I, 43, 7: sapientia rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos.

---

8) Oftmals fließen die Begriffe göttlicher und menschlicher Weisheit in einander, vgl. den Comm. zu Kp. 7, 12. S. 177 und die Inhaltsanzeige zu Kp. 10, S. 240.

§. 2.

Inhalt des Buches der Weisheit.

Den Inhalt des Buches der Weisheit, bildet zwar, wie wir andeuteten, der Preis und die Empfehlung der so eben geschilderten Weisheit; jedoch ergeht diese Empfehlung unter bestimmten individuellen Verhältnissen, so daß wir nothwendig eine Uebersicht über den Gesammtinhalt zu geben haben.

Der Schriftsteller beginnt Kp. I mit einer Ermahnung an die Herrscher der Erde, nach Weisheit zu streben, warnt vor unlauterem Denken und Handeln, besonders vor gotteslästerlichen Reden, durch welche Fehler der Mensch der Unsterblichkeit sich verlustig mache; führt dann Kp. II die Grundsätze freigeisterischer Gegner in Betreff der Bestimmung des Menschen, seines Schicksales nach dem Tode und seines Verhältnisses zu den Nebenmenschen an. Er parallelisirt hierauf (K. III—V) das ganz entgegengesetzte zukünftige Schicksal der Gottlosen (d. i. besonders der abgefallenen ethnisirenden Juden und der Heiden) und der von ihnen verfolgten Frommen (d. i. der treu gebliebenen Verehrer Jehovas) sowohl in der dereinstigen Epoche irdischer Vergeltung und Ausgleichung (Kp. III, 7—9. IV, 16—23), als auch und insbesondere nach dem Tode. — Das Hauptthema dieses Abschnitts kann demnach ganz füglich dahin bestimmt werden: die Empfehlung der Weisheit als Führerin zur seligen Unsterblichkeit mit Bezug auf freigeisterische Gegner.

Der zweite Theil (Kp. VI—IX) enthält die positive Empfehlung der Weisheit. Der Vf. nimmt seine Ermahnung an die Herrscher zum Streben nach Weisheit von Neuem auf, und indem er sich bestimmter als den König Salomo einführt, zeigt er an seinem Beispiele die Bedingungen, unter denen man zu ihrem Besitz gelangt, und schildert das Wesen derselben und ihren unermeßlichen Segen.

Der dritte Theil (K. X—XIX) enthält die Empfehlung der Weisheit aus der Geschichte. Der Verf. zeigt zuerst (K. X), wie die Weisheit sowohl über einzelnen aus-

gezeichneten Israeliten der Vorwelt, als auch über dem ganzen Volke schirmend und segnend gewaltet habe, woran sich Kp. XI u. XII eine Vergleichung knüpft des Schicksales der Israeliten als Monotheisten mit dem der alten Aegypter und Canaaniter als Götzendiener zur Zeit der Auswanderung Jener aus Aegypten. Dieß veranlaßt den Schriftsteller zu einer episodischen Reflexion über das Wesen, die Thorheit und Strafe des Götzendienstes, so wie dessen verderblichen Einfluß auf Leben und Sittlichkeit (Kp. XIII—XV), worauf er (Kp. XVI—XIX) die Parallelisirung des Schicksales der Israeliten und Aegypter wieder aufnimmt und mit einem Preise Jehovas, der sein Volk immerdar gesegnet und verherrlichet habe, schließt.

§. 3.

Von der Einheit und Integrität des Buches.

Nachdem bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts das Buch der Weisheit als Werk Eines Verfassers gegolten hatte, war es um diese Zeit der französische Theolog C. Fr. Houbigantius[1]), welcher zwei Theile desselben annahm, dessen erster (Kp. I—IX) von dem Könige Salomo selbst, der zweite aber von einem Späteren verfaßt sey, vielleicht von demselben, welcher den ersten Theil aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen habe. Houbigantius hat diese Meinung durch keinen anderen Beweis zu begründen gesucht, als durch die hingeworfene Behauptung, daß der erste Theil ganz das Gepräge hebräischer Einfachheit und Alterthümlichkeit an sich trage, während der zweite Theil schwülstig, überladen und dunkel sey. — Gegen diesen Trennungsversuch ist aber schon mit Recht erinnert worden,[2]) daß durch K. 9, 18 beide vermeintliche Theile aufs Engste verbunden sind, indem dieser Vers

1) Vgl. dessen Notae criticae in omnes V. T. libros. Francof. ad Moen. 1777. T. I. Prolegg. p. CCXVI u. CCXXI. — Dieselbe Ansicht hegt auch Rohde de veterum poetarum sapientia gnomica. Havn. 1800. p. 230 sqq.

2) Von Bertholdt Einleit. 5 Bd. S. 2258, und Bauermeister in den Prolegg. p. 2.

gleichsam das Thema zu allem Folgenden bildet, καὶ οὗτως aber auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweist; vgl. den Commentar z. d. St., S. 239.

Als aber gegen Ende des 18ten Jahrhunderts, nach dem Erwachen des freien historisch-kritischen Forschungsgeistes, viele protestantische Theologen ein Streben ergriff, an der Zerstückelung biblischer Bücher Proben des Scharfsinnes und der Gelehrsamkeit abzulegen, konnte das Buch der Weisheit einem solchen Schicksale um so weniger entgehen, je mehr bei oberflächlicher Betrachtung die innere Beschaffenheit desselben dergleichen Hypothesen den Schein der Wahrheit lieh. Vorzüglich war es Eichhorn,[3]) der mit Beredsamkeit und blendendem Scheine die Hypothese vertheidigte, die Schrift zerfalle in zwei von verschiedenen Verfassern herrührende Theile, nämlich: 1) Kp. I—XI, 1. 2) K. XI, 2 bis Ende. Oder habe das Buch wirklich Einen und denselben Verfasser, so könne dieser den zweiten Theil nur in jüngeren Jahren geschrieben haben, in welchen er sich mancher nationaler Vorurtheile noch nicht entschlagen, seine Denkart noch nicht durch griechische Philosophie geläutert und sich noch nicht an eine weise Oekonomie des Vortrags gewöhnt gehabt habe.

Eichhorn führt folgende Gründe an: Mit Kap. 11 ändere sich auf Einmal Alles, Salomo scheine nicht mehr zu sprechen; die Weisheit werde außer Kp. 14, 5 nicht mehr gepriesen und empfohlen. — Der Inhalt des zweiten Theiles passe gar nicht zur Person des Salomo; denn es werde in demselben gegen den Götzendienst geeifert, Salomo aber sey in den letzten Lebensjahren selbst demselben ergeben gewesen. — Im ersten Theile sey die alte Geschichte mit Mäßigung und kluger Sparsamkeit (Kp. 10), im zweiten Theile werde sie in überfließender Fülle bis zur Ermüdung und Uebersättigung der Leser gebraucht (K. 11. K. 16—19). Im ersten Theile sey Freigeisterei und Atheismus die Quelle aller Laster (Kp. 2), im zweiten dagegen Abgötterei (K. 14, 12); im ersten Theile sey Tugend Grund der Unsterblich-

3) Einleitung in die apokryphischen Schriften. Lpz. 1795. S. 142 ff.

keit (s. unſ. Comm. zu K. 1, 12), im zweiten ſey es intuitive Kenntniß von der Größe des Jehova (Kp. 15, 3); im erſten Theile treffe man nicht leicht Aeußerungen im engherzigen Judengeiſte an, der zweite ſey voll davon. — Man könne daher nur annehmen, der Vf. des erſten Theiles habe ſeine Kp. 10 angeführten Beiſpiele mit Moſes geſchloſſen und an letzterem gezeigt, wie nützlich die Weisheit dem erſten aller politiſchen Oberhäupter Israels geworden ſey, um dieſes Beiſpiel als einen Stachel in den Herzen der Könige zurückzulaſſen und ſie, zu denen er redete, nach ihr begierig zu machen. Irgend ein alter Jude habe dieſe Betrachtungen auch über die übrige ägyptiſch-arabiſche Geſchichte fortgeführt gewünſcht und habe daher aus einem anderen Werke deſſelben oder eines anderen Verfs. das zweite Stück auf dem leeren Raume der Rolle (!!) beigefügt.

So überzeugend nun auch dieſe Gründe beim erſten Blick ſcheinen mögen, ſo ergeben ſie ſich doch bei genauerer Betrachtung als unhaltbar. Was zuerſt den Umſtand anlangt, daß im zweiten Theile der König Salomo nicht mehr redend eingeführt werde: muß denn ein Schriftſteller ſeine wirkliche oder angenommene Perſönlichkeit überall hervortreten laſſen? Wie viele Beſtandtheile unbezweifelt ächter Schriften müßten dann nicht als ſpätere Zuſätze angeſehen werden? Sollte aber dieſer Grund entſcheiden, ſo müßte ſchon nach dem neunten Kap. ein Einſchnitt angenommen werden, indem Kp. 10 die Perſönlichkeit des Salomo nicht mehr hervortritt. — Allerdings wird die Weisheit von K. 11 an außer Kp. 14, 5, welcher Stelle auch Kp. 14, 2 [4]) beizufügen iſt, nicht ausdrücklich erwähnt; aber ihr Begriff liegt doch überall zu Grunde, vgl. namentlich K. 15, 2. 3. Der ganze zweite Abſchnitt dient zum Beweiſe von dem Walten der Weisheit in der Geſchichte; nach dem Begriffe unſeres Buches gehört aber zur Weisheit auch die

4) Jedoch hier in einer unſerem Schriftſteller eigenthümlichen Weiſe, nämlich als die den Künſtler leitende höhere Einſicht; ſie iſt alſo ganz identiſch mit dem Geiſte Gottes, 2 Moſ. 31, 3. Vgl. den Commentar zu d. St.

Erkenntniß Gottes (ſ. §. 1), dieſe findet im Monotheismus, namentlich in der Verehrung Jehovas Statt. Wenn nun im zweiten Theile die ſegensreichen Folgen dieſer Erkenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes und der Fluch des Gegentheiles, der Abgötterei, dargeſtellt werden, ſo ſpringt doch der enge Zuſammenhang mit dem erſten Theile jedem Unbefangenen in die Augen. Wie aber auf der einen Seite der Weisheit Aberglaube und Götzendienſt, ſo ſteht ihr nach der anderen Seite hin Freigeiſterei und Atheismus entgegen; darum konnte im erſten Theile die Freigeiſterei, im zweiten die Abgötterei als Quelle alles Laſters dargeſtellt werden; Beides iſt in ſich gleich wahr, Beides wird auch durch die Erfahrung gleich ſehr beſtätigt. — Bildet aber die Gotteserkenntniß einen weſentlichen Beſtandtheil der Weisheit, ſo konnte der Vf. auch die Unſterblichkeit durch dieſelbe bedingt ſich denken; und obſchon in dem Begriffe der Gotteserkenntniß, nach dem Sinn unſeres Buches, das ſpeculative oder intuitive Element nicht ausgeſchloſſen werden darf (ſ. zu Kp. 9, 16), ſo waltet doch das praktiſche vor (ſ. zu K. 1, 1. S. 4), namentlich in der von Eichhorn angeführten Stelle, K. 15, 3 (vgl. den Comm. dazu, S. 321.

Noch weniger Gewicht hat der Grund, daß der Vf. den Salomo gegen den Götzendienſt eifern laſſe. Denn auch in dem erſten Theile iſt die Rolle dieſes Königs nicht hiſtoriſch treu durchgeführt; Kp. 7—9 werden ihm Lehrſätze griechiſcher Philoſophie in den Mund gelegt; und Kp. 3, 12 ff. eifert derſelbe gegen Unkeuſchheit und ehebrecheriſche Verbindungen, er, der nach dem Zeugniſſe der Geſchichte (1 Kön. 11) in der ſtärkſten Polygamie lebte. Daß der Schriftſteller ſolche Flecken im Leben des Salomo überſieht, rührt daher, daß die ſpäteren Hebräer und die Juden dieſen König idealiſirten und als Muſter aller Weisheit und Tugend aufſtellten; ſchon 2 Chron. 1—9 werden ſeine Laſter Salomos mit Stillſchweigen übergangen, und manche Rabbinen leugneten, der Geſchichte zum Trotz, ge-

radezu, daß Salomo in seinen späteren Lebensjahren dem Götzendienst ergeben gewesen sey [5]).

Daß ferner im ersten Theile die Anwendung der israelitischen Geschichte sparsam, im zweiten aber überladen ist, hat man wohl nur aus dem Plane und der Neigung des Schriftstellers zu erklären. Da er nämlich die traurigen Folgen der Abgötterei und den Segen der in der Erkenntniß und Verehrung des Jehova bestehenden Weisheit nachweisen wollte, so bot die Geschichte des Verhältnisses der alten Hebräer zu den Aegyptern einen weit reicheren Stoff zu Beweisen, merkwürdigen Reflexionen und Combinationen dar, als die frühere, Kp. X, 1—14 benutzte Geschichte. Daß ein Jude bei dergleichen Schilderungen gern verweilte, kann nicht befremden [6]), sie schmeichelten seinem Nationalstolze, so sehr sie uns auch lästig und ermüdend sind. Besonders mußte es einem alexandrinischen Juden, als welchen wir den Vf. einstweilen voraussetzen, ein wohlthuendes Gefühl seyn, durch die Erinnerung an die Ereignisse jener Urzeit und durch daran geknüpfte Reflexionen und Declamationen, seinem Schmerze über die dermalige Lage seines Volkes, wie seiner Erbitterung gegen die Aegypter seiner Zeit Luft zu machen. Vgl. besonders unten §. 7.

Selbst die Inconsequenz, welche Eichhorn in dem, in dem zweiten Theile hervortretenden, Particularismus im Verhältnisse zu der freieren Denkweise im ersten Theile findet, könnte bei einem Eklektiker, wie unser Vf., dessen Bil-

5) Vgl. Eisenmengers entdecktes Judenthum, 1 Bd. S. 346. — Indem aber der Vf. von der Geschichte nur einen freieren Gebrauch macht, wie es seine religiösen und philosophischen Interessen erheischen, verliert auch der von Eichhorn a. a. O. S. 145, Anm. f angeführte Grund sein Gewicht, daß Kp. 15, 14 von Unterdrückern des Volkes Gottes die Rede sey, solche Feinde aber Salomos ganze Regierung nicht gekannt habe. Auch von der in Kp. 2 bekämpften freigeisterischen und atheistischen Richtung zeigt sich in Salomos Zeitalter keine Spur.

6) Auch in den kanonischen Schriften finden sich zahlreiche Hinweisungen auf das glorreiche Ereigniß der Befreiung vom Joch der Aegypter zu paränetischen Zwecken: Ps. 78, 12—16. 21—31. 44 ff. Ps. 105, 3. Jes. 63, 11—14.

dung aus so heterogenen Elementen zusammengesetzt war, für die versuchte Trennung nichts beweisen [7]). Aber man kann dieselbe nicht einmal zugestehen. Allerdings werden im ersten Theile nur die Tugendhaften und Frommen im Allgemeinen des Wohlgefallens und der Liebe Gottes versichert, und durch alle reinen, unbefleckten Geister strömt der Weisheit göttlicher Geist (s. §. 1); im zweiten Theile erscheint dagegen Israel in besonders engem Verhältnisse zu Gott, im Vorzuge vor seinen Feinden, den Aegyptern und Canaanitern, ihm ist Jehova um der mit den Vätern geschlossenen Bündnisse willen zu Schutz und Segen verpflichtet, s. Kp. 12, 21. 18, 22. Aber der Schriftsteller weiß diese Widersprüche philosophisch auszugleichen, indem er die Israeliten zu einem heiligen und frommen Volke macht (s. die Anm. zu K. 10, 15 u. 15, 3), dessen Feinde aber schlechthin als die Gottlosen darstellt, von denen Jehova voraus wußte, daß sie unverbesserlich seyn würden (K. 12, 10). Auch findet sich gerade in dem letzten Theile (K. 11, 23—K. 12, 1) die stärkste Hervorhebung der Alles umfassenden göttlichen Liebe; auch in dem Feinde erkennt der Vf. die Menschenwürde an (K. 12, 8), und schärft die Pflicht der Menschenliebe ein (K. 12, 19. 22).

Endlich trägt Kap. XI, 1 gar nicht das Gepräge des Schlusses, so wenig als XI, 2 das des Anfanges eines neuen Abschnittes, da διώδευσαν nicht einmal ein Subject hat und sich offenbar auf αὐτῶν (sc. δικαίων) in V. 1 zurückbezieht. Vielmehr giebt sich K. XI, 1 ganz deutlich als allgemeinere Behauptung kund, welche im gleich Folgenden mit speciellen historischen Thatsachen belegt wird [8]).

Durch die meisten der vorstehenden, gegen Eichhorn gerichteten, Bemerkungen ist zugleich auch Bertholdts Ansicht widerlegt, welcher die Eichhorn'sche Hypothese dahin modificirte, daß er den zweiten Theil erst mit K. XIII

7) Vgl. Bauermeister a. a. O. p. 7.

8) Gegen Eichhorn vgl. Heydenreich in Tzschirners Memorabilien 5 Bd. 2 St. S. 29 ff. Bauermeister a. a. O. p. 3 sqq.

beginnen ließ[9]), dessen Vf. „übrigens den ersten Theil nachgeahmt, sein Werkchen an diesen angeschlossen und beide Theile selbst zu Einem Ganzen verbunden habe.“ Hiegegen aber spricht 1) daß K. XII, 23—27 augenscheinlich die Vorbereitung auf die folgende Abhandlung vom Götzendienste enthält, und daß γάρ in Kp. XIII, 1 auf das Vorhergehende zurückweist, 2) hängt Kp. XVI, 1 ff. aufs Engste mit XI, 15. 16 zusammen und ist die weitere historische Durchführung des in Kp. XI, 5 begonnenen Räsonnements. Der Vf. stellt nämlich von Kp. XI, 6 an in lauter Gegensätzen das Schicksal der Israeliten zur Zeit ihrer Auswanderung aus Aegypten dem der Aegypter entgegen, um den XI, 5 ausgesprochenen Satz durchzuführen: Was den Aegyptern Verderben gebracht habe, das habe den Israeliten zur Beglückung und zum Segen gereicht[10]); alles Dazwischenliegende von Kp. XI, 17 an ist episodische Reflexion, die aber mit dem Haupträsonnement Kp. XI, 5 u. 16 organisch zusammenhängt. Kurz es ist, wie Heydenreich[11]) ganz richtig bemerkt, von Kp. XI bis XIX, — nur mit Ausnahme des Excurses XI, 17 bis XV, 19 — derselbe immer wiederkehrende Schematismus und gleichsam feststehende Typus, nach welchem die ganze Abhandlung geformt ist.

Sollen aber solche Gründe entscheiden, wie sie Eichhorn und Bertholdt angeführt haben, so war Bretschneider gewiß weit consequenter, indem er das Buch aus drei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt seyn ließ[12]). Der erste derselben, welcher sich von K. I bis VI,

9) Bertholdts Einl. 5 Bd. S. 2261 u. besonders S. 2276 ff.

10) Vgl. die Inhaltsangabe im Commentar zu Kap. XVI. ff. S. 331.

11) In seiner sehr ausführlichen und gründlichen, obschon durch ihre Breite ermüdenden, Widerlegung Bertholdts in Tzschirners Memorabilien, Bd. VII, St. 1, S. 77.

12) In seinen drei Programmen: de libri Sapientiae parte priore, cap. I—XI, e duobus libellis diversis conflata. Viteb. 1804. u. Dessen Dogm. der Apokr. S. 53 f. Da ich diese jetzt selten gewordenen Programme nicht habe zu Gesicht bekommen

8 (incl.) erſtrecke, ſey ein Fragment eines größeren Werkes, deſſen Verf., ein griechiſch (aber nicht alexandriniſch) gebildeter Paläſtinenſer, Verbindungen am Hofe des Königs Antiochus gehabt und daſelbſt die verderblichen Pläne des Königs und ſeiner freigeiſteriſchen, ungläubigen Genoſſen, die Juden von ihrer väterlichen Religion abzubringen und ſie Behufs politiſcher Zwecke zu ethniſiren, kennen gelernt habe. Gegen dieſe habe der Vf. ſein Werk als eine Apologie des Judenthums geſchrieben. — Der zweite Theil, von Kap. VI, 9 — X, ſey griechiſche Urſchrift, habe einen alexandriniſchen Juden zur Zeit Chriſti zum Verfaſſer, welcher den König Salomo als griechiſchen Philoſophen reden laſſe, um dem jüdiſchen Volke die Ehre des früheſten Beſitzes aller Philoſophie und Wiſſenſchaft zu vindiciren. — Endlich der Vf. des dritten Abſchnittes, von Kp. XII bis Ende, ſey ein gewöhnlicher, noch von ſehr rohen Begriffen erfüllter Jude, ebenfalls im Zeitalter Chriſti und Philos, geweſen. Das 11te Kapitel endlich habe derjenige, welcher alle drei Theile in Ein Ganzes vereint, als Verbindungsglied des zweiten und dritten Theiles eingeſchoben. Da Bretſchneider die bedeutenden Abweichungen des Abſchnittes von Kp. XI bis Ende von den erſten zehn Kapiteln ſchon durch Eichhorn hinlänglich erwieſen glaubte, ſo verwandte er ſeinen ganzen Scharfſinn nur darauf, in dem Eichhorn'ſchen vermeintlichen erſten Abſchnitte zwei heterogene Beſtandtheile nachzuweiſen. Seine Hauptgründe ſind folgende:

1) „Im erſten Theile werde Salomo nirgends redend eingeführt.“ Die Ungiltigkeit dieſes Arguments iſt ſchon in

---

können, ſo habe ich mich in meiner Relation der Bretſchneider'ſchen Anſichten theils an Engelbreth (Librum Sapientia Salomonis vulgo inscriptum interpretandi specimina I et II, capita quinque priora complectentia. Havniae 1816), welcher Bretſchneiders Hypotheſe, nur mit Anbringung geringer Modificationen, gebilligt hat, theils an Bauermeiſter (Prolegg. p. 9) angeſchloſſen, der dieſelbe ausführlicher mittheilt und gründlich widerlegt. Vgl. auch Heydenreich in Tzſchirners Memorabilien, VI Bd. 2 St. S. 7 ff.

setzungsfehler, weise deutlich auf ein hebräisches Original hin.“ Allein wenn wir auch zugeben wollen, daß im zweiten Theile im Ganzen genommen ein höherer Schwung der Rede sich nicht verkennen lasse, so lag dieses im Stoffe selbst, indem hier der Vf. das Lob und die Vorzüge der Weisheit preist, für welche unter den israelitischen Weisheitslehrern die höhere, begeisterte, blühende und schwungreiche Darstellung herkömmlich geworden war. Man denke nur an das Lob der Weisheit in den sonst so prosaischen Schriften der Proverbien und Jesus Sirach, vgl. Prov. 8, 22 ff. Sir. 1, 1 ff. 24, 1 ff. und andere Stellen, welche wie Oasen in dürrer Wüste hervortreten. Und finden sich denn gar keine erhabenen Stellen im ersten Theile? Welch' eine Lebendigkeit herrscht nicht in der Rede der Freigeister, K. 2, 1 ff.? Erinnert nicht in ihrer gegenseitigen Aufmunterung zum Genuß der Freuden dieser Erde (K. 2, 7—9) fast jedes Wort an griechische Dichter? Man denke doch an die Tropen und Bilder, deren sich der Vf. bedient, da wo er die künftige Herrlichkeit der verfolgten Frömmigkeit und Tugend, oder das schreckliche Erwachen des Schuldbewußtseyns der Gottlosen in der Ewigkeit schildert, K. 4, 2—6. 19. 20. K. 5, 2 ff., wo zuletzt (V. 9—12) die Schilderung durch die Menge der Bilder und Tropen sogar überladen und schwülstig wird. Dagegen ist auch in dem vermeintlichen zweiten Werkchen Kp. 9 u. 10 die Rede einfach und kunstlos, weil Kp. 9 die Natur des Gebetes und Kp. 10 der historische Stoff dieß so mit sich bringt. Es ist ungegründet, daß sich im zweiten Theil kein Parallelismus mehr finde; vgl. K. 6, 10—17. 22. 24. 7, 7—16. 8, 9—18. 9, 1 ff. 10, 18—21. Im dritten Theile wird allerdings der Parallelismus äußerst selten (vgl. K. 12, 12. 18. 13, 1. 3. 4. 18. 19. 14, 2. 12. 15, 11. 16, 28. 29); dieß erklärt sich aber hinlänglich theils aus dem weit complicirteren Gedankengange, theils daraus, daß dieser Abschnitt größtentheils geschichtlichen Inhalts ist. Ferner finden wir in allen drei Theilen gleich häufig das etwas unbeholfene Verhältniß der Sätze, nach welchem immer der eine Satz den Grund des anderen enthält und darum mit-

ist γάρ oder ὅτι dem vorhergehenden angefügt wird; vgl. K. 6, 15—18. 7, 16. 17. 22—26. 28—30. 9, 12—15. 11, 9—10. 12—14. 21. 22. 12, 11—13. K. 12, 27—13, 1. 14, 8—15. 27—31. 15, 2—4. 15—17. 16, 24 ff. 17, 1—4. Dagegen findet sich in K. ὁ ὅτι nur zwei Mal (V. 14. 16), γάρ aber nirgends. Wie nichtig endlich der von dem hebraisirenden Colorit der Sprache und von angeblichen Uebersetzungsfehlern entlehnte Grund sey, wird sich im folgenden Paragraph zeigen.

Dieselben Gründe gelten auch gegen Engelbreth, welcher die Bretschneider'sche Hypothese so modificirt [13]), daß er das Ende des ersten Fragments schon in der Mitte von K. 5, 23, bei den Worten ἐκλικμήσει αὐτούς, annimmt, und das Folgende, bis K. 6, 11, als Einschiebsel Desjenigen ansieht, welcher die drei Theile in ein Ganzes vereint habe.

Nach diesen Bemerkungen bedarf die allerkünstlichste, aber auch unhaltbarste unter den Trennungshypothesen, die von Nachtigal [14]), keiner Widerlegung [15]). Er meint, das Buch bestehe aus einer Menge verschiedener Abschnitte von verschiedenen Verfassern; es sey eine Anthologie verschiedener Vorträge über die Weisheit, aus drei Sitzungen zweier jener israelitischen Weisenversammlungen, welche in der späteren Zeit an die Stelle der Prophetenschulen getreten seyen. Mit Recht hat diese Hypothese keine Anhänger gefunden; mit Recht ist gegen sie erinnert worden, daß eine in der angegebenen Weise Statt gehabte Entwickelung der Prophetenschulen, ein solcher Einfluß derselben auf die spätern poetischen, gnomologischen und philosophischen Schriften sich durch geschichtlich gewisse oder doch nur geschichtlich wahrscheinliche Spuren nicht nachweisen lasse [16]).

13) a. a. O. p. 9 sqq.

14) Das Buch der Weisheit bearbeitet von J. C. C. Nachtigal. Halle 1799. S. 1 ff.

15) Man findet eine solche bei Rohde de vet. poet. sap. gnom. p. 240 sqq.

16) Vgl. Hartmann die enge Verbindung des A. u. N. Test. Hamb. 1831. S. 339.

keit (ſ. unſ. Comm. zu K. 1, 12), im zweiten ſey es intuitive Kenntniß von der Größe des Jehova (Kp. 15, 3); im erſten Theile treffe man nicht leicht Aeußerungen im engherzigen Judengeiſte an, der zweite ſey voll davon. — Man könne daher nur annehmen, der Vf. des erſten Theiles habe ſeine Kp. 10 angeführten Beiſpiele mit Moſes geſchloſſen und an letzterem gezeigt, wie nützlich die Weisheit dem erſten aller politiſchen Oberhäupter Israels geworden ſey, um dieſes Beiſpiel als einen Stachel in den Herzen der Könige zurückzulaſſen und ſie, zu denen er redete, nach ihr begierig zu machen. Irgend ein alter Jude habe dieſe Betrachtungen auch über die übrige ägyptiſch-arabiſche Geſchichte fortgeführt gewünſcht und habe daher aus einem anderen Werke deſſelben oder eines anderen Verfs. das zweite Stück auf dem leeren Raume der Rolle (!!) beigefügt.

So überzeugend nun auch dieſe Gründe beim erſten Blick ſcheinen mögen, ſo ergeben ſie ſich doch bei genauerer Betrachtung als unhaltbar. Was zuerſt den Umſtand anlangt, daß im zweiten Theile der König Salomo nicht mehr redend eingeführt werde: muß denn ein Schriftſteller ſeine wirkliche oder angenommene Perſönlichkeit überall hervortreten laſſen? Wie viele Beſtandtheile unbezweifelt ächter Schriften müßten dann nicht als ſpätere Zuſätze angeſehen werden? Sollte aber dieſer Grund entſcheiden, ſo müßte ſchon nach dem neunten Kap. ein Einſchnitt angenommen werden, indem Kp. 10 die Perſönlichkeit des Salomo nicht mehr hervortritt. — Allerdings wird die Weisheit von K. 11 an außer Kp. 14, 5, welcher Stelle auch Kp. 14, 2 [4]) beizufügen iſt, nicht ausdrücklich erwähnt; aber ihr Begriff liegt doch überall zu Grunde, vgl. namentlich K. 15, 2. 3. Der ganze zweite Abſchnitt dient zum Beweiſe von dem Walten der Weisheit in der Geſchichte; nach dem Begriffe unſeres Buches gehört aber zur Weisheit auch die

4) Jedoch hier in einer unſerem Schriftſteller eigenthümlichen Weiſe, nämlich als die den Künſtler leitende höhere Einſicht; ſie iſt alſo ganz identiſch mit dem Geiſte Gottes, 2 Moſ. 31, 3. Vgl. den Commentar zu d. St.

Erkenntniß Gottes (ſ. §. 1), dieſe findet im Monotheismus, namentlich in der Verehrung Jehovas Statt. Wenn nun im zweiten Theile die ſegensreichen Folgen dieſer Erkenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes und der Fluch des Gegentheiles, der Abgötterei, dargeſtellt werden, ſo ſpringt doch der enge Zuſammenhang mit dem erſten Theile jedem Unbefangenen in die Augen. Wie aber auf der einen Seite der Weisheit Aberglaube und Götzendienſt, ſo ſteht ihr nach der anderen Seite hin Freigeiſterei und Atheismus entgegen; darum konnte im erſten Theile die Freigeiſterei, im zweiten die Abgötterei als Quelle alles Laſters dargeſtellt werden; Beides iſt in ſich gleich wahr, Beides wird auch durch die Erfahrung gleich ſehr beſtätigt. — Bildet aber die Gotteserkenntniß einen weſentlichen Beſtandtheil der Weisheit, ſo konnte der Vf. auch die Unſterblichkeit durch dieſelbe bedingt ſich denken; und obſchon in dem Begriffe der Gotteserkenntniß, nach dem Sinn unſeres Buches, das ſpeculative oder intuitive Element nicht ausgeſchloſſen werden darf (ſ. zu Kp. 9, 16), ſo waltet doch das praktiſche vor (ſ. zu K. 1, 1. S. 4), namentlich in der von Eichhorn angeführten Stelle, K. 15, 3 (vgl. den Comm. dazu, S. 321.

Noch weniger Gewicht hat der Grund, daß der Vf. den Salomo gegen den Götzendienſt eifern laſſe. Denn auch in dem erſten Theile iſt die Rolle dieſes Königs nicht hiſtoriſch treu durchgeführt; Kp. 7—9 werden ihm Lehrſätze griechiſcher Philoſophie in den Mund gelegt; und Kp. 3, 12 ff. eifert derſelbe gegen Unkeuſchheit und ehebrecheriſche Verbindungen, er, der nach dem Zeugniſſe der Geſchichte (1 Kön. 11) in der ſtärkſten Polygamie lebte. Daß der Schriftſteller ſolche Flecken im Leben des Salomo überſieht, rührt daher, daß die ſpäteren Hebräer und die Juden dieſen König idealiſirten und als Muſter aller Weisheit und Tugend aufſtellten; ſchon 2 Chron. 1—9 werden ſine Laſter Salomos mit Stillſchweigen übergangen, und manche Rabbinen leugneten, der Geſchichte zum Trotz, ge-

radezu, daß Salomo in seinen späteren Lebensjahren dem Götzendienst ergeben gewesen sey [5]).

Daß ferner im ersten Theile die Anwendung der israelitischen Geschichte sparsam, im zweiten aber überladen ist, hat man wohl nur aus dem Plane und der Neigung des Schriftstellers zu erklären. Da er nämlich die traurigen Folgen der Abgötterei und den Segen der in der Erkenntniß und Verehrung des Jehova bestehenden Weisheit nachweisen wollte, so bot die Geschichte des Verhältnisses der alten Hebräer zu den Aegyptern einen weit reicheren Stoff zu Beweisen, merkwürdigen Reflexionen und Combinationen dar, als die frühere, Kp. X, 1—14 benutzte Geschichte. Daß ein Jude bei dergleichen Schilderungen gern verweilte, kann nicht befremden [6]), sie schmeichelten seinem Nationalstolze, so sehr sie uns auch lästig und ermüdend sind. Besonders mußte es einem alexandrinischen Juden, als welchen wir den Vf. einstweilen voraussetzen, ein wohlthuendes Gefühl seyn, durch die Erinnerung an die Ereignisse jener Urzeit und durch daran geknüpfte Reflexionen und Declamationen, seinem Schmerze über die dermalige Lage seines Volkes, wie seiner Erbitterung gegen die Aegypter seiner Zeit Luft zu machen. Vgl. besonders unten §. 7.

Selbst die Inconsequenz, welche Eichhorn in dem, in dem zweiten Theile hervortretenden, Particularismus im Verhältnisse zu der freieren Denkweise im ersten Theile findet, könnte bei einem Eklektiker, wie unser Vf., dessen Bil-

5) Vgl. Eisenmengers entdecktes Judenthum, 1 Bd. S. 346. — Indem aber der Vf. von der Geschichte nur einen freieren Gebrauch macht, wie es seine religiösen und philosophischen Interessen erheischen, verliert auch der von Eichhorn a. a. O. S. 145, Anm. f angeführte Grund sein Gewicht, daß Kp. 15, 14 von Unterdrückern des Volkes Gottes die Rede sey, solche Feinde aber Salomos ganze Regierung nicht gekannt habe. Auch von der in Kp. 2 bekämpften freigeisterischen und atheistischen Richtung zeigt sich in Salomos Zeitalter keine Spur.

6) Auch in den kanonischen Schriften finden sich zahlreiche Hinweisungen auf das glorreiche Ereigniß der Befreiung vom Joch der Aegypter zu paränetischen Zwecken: Ps. 78, 12—16. 21—31. 44 ff. Ps. 105, 3. Jes. 63, 11—14.

dung aus so heterogenen Elementen zusammengesetzt war, für die versuchte Trennung nichts beweisen [7]). Aber man kann dieselbe nicht einmal zugestehen. Allerdings werden im ersten Theile nur die Tugendhaften und Frommen im Allgemeinen des Wohlgefallens und der Liebe Gottes versichert, und durch alle reinen, unbefleckten Geister strömt der Weisheit göttlicher Geist (s. §. 1); im zweiten Theile erscheint dagegen Israel in besonders engem Verhältnisse zu Gott, im Vorzuge vor seinen Feinden, den Aegyptern und Canaanitern, ihm ist Jehova um der mit den Vätern geschlossenen Bündnisse willen zu Schutz und Segen verpflichtet, s. Kp. 12, 21. 18, 22. Aber der Schriftsteller weiß diese Widersprüche philosophisch auszugleichen, indem er die Israeliten zu einem heiligen und frommen Volke macht (s. die Anm. zu K. 10, 15 u. 15, 3), dessen Feinde aber schlechthin als die Gottlosen darstellt, von denen Jehova voraus wußte, daß sie unverbesserlich seyn würden (K. 12, 10). Auch findet sich gerade in dem letzten Theile (K. 11, 23 — K. 12, 1) die stärkste Hervorhebung der Alles umfassenden göttlichen Liebe; auch in dem Feinde erkennt der Vf. die Menschenwürde an (K. 12, 8), und schärft die Pflicht der Menschenliebe ein (K. 12, 19. 22).

Endlich trägt Kap. XI, 1 gar nicht das Gepräge des Schlusses, so wenig als XI, 2 das des Anfanges eines neuen Abschnittes, da διώδευσαν nicht einmal ein Subject hat und sich offenbar auf αὐτῶν (sc. δικαίων) in V. 1 zurückbezieht. Vielmehr giebt sich K. XI, 1 ganz deutlich als allgemeinere Behauptung kund, welche im gleich Folgenden mit speciellen historischen Thatsachen belegt wird [8]).

Durch die meisten der vorstehenden, gegen Eichhorn gerichteten, Bemerkungen ist zugleich auch Bertholdts Ansicht widerlegt, welcher die Eichhorn'sche Hypothese dahin modificirte, daß er den zweiten Theil erst mit K. XIII

---

7) Vgl. Bauermeister a. a. O. p. 7.

8) Gegen Eichhorn vgl. Heydenreich in Tzschirners Memorabilien 5 Bd. 2 St. S. 29 ff. Bauermeister a. a. O. p. 3 sqq.

beginnen ließ[9]), dessen Vf. „übrigens den ersten Theil nachgeahmt, sein Werkchen an diesen angeschlossen und beide Theile selbst zu Einem Ganzen verbunden habe.“ Hiegegen aber spricht 1) daß K. XII, 23—27 augenscheinlich die Vorbereitung auf die folgende Abhandlung vom Götzendienste enthält, und daß γάρ in Kp. XIII, 1 auf das Vorhergehende zurückweist, 2) hängt Kp. XVI, 1 ff. aufs Engste mit XI, 15. 16 zusammen und ist die weitere historische Durchführung des in Kp. XI, 5 begonnenen Räsonnements. Der Vf. stellt nämlich von Kp. XI, 6 an in lauter Gegensätzen das Schicksal der Israeliten zur Zeit ihrer Auswanderung aus Aegypten dem der Aegypter entgegen, um den XI, 5 ausgesprochenen Satz durchzuführen: Was den Aegyptern Verderben gebracht habe, das habe den Israeliten zur Beglückung und zum Segen gereicht[10]); alles Dazwischenliegende von Kp. XI, 17 an ist episodische Reflexion, die aber mit dem Haupträsonnement Kp. XI, 5 u. 16 organisch zusammenhängt. Kurz es ist, wie Heydenreich[11]) ganz richtig bemerkt, von Kp. XI bis XIX, — nur mit Ausnahme des Excurses XI, 17 bis XV, 19 — derselbe immer wiederkehrende Schematismus und gleichsam feststehende Typus, nach welchem die ganze Abhandlung geformt ist.

Sollen aber solche Gründe entscheiden, wie sie Eichhorn und Bertholdt angeführt haben, so war Bretschneider gewiß weit consequenter, indem er das Buch aus drei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt seyn ließ[12]). Der erste derselben, welcher sich von K. I bis VI,

9) Bertholdts Einl. 5 Bd. S. 2261 u. besonders S. 2276 ff.

10) Vgl. die Inhaltsangabe im Commentar zu Kap. XVI. f. S. 331.

11) In seiner sehr ausführlichen und gründlichen, obschon durch ihre Breite ermüdenden, Widerlegung Bertholdts in Tzschirners Memorabilien, Bd. VII, St. 1, S. 77.

12) In seinen drei Programmen: de libri Sapientiae parte priore, cap. I—XI, e duobus libellis diversis conflata. Viteb. 1804. u. Dessen Dogm. der Apokr. S. 53 f. Da ich diese jetzt selten gewordenen Programme nicht habe zu Gesicht bekommen

8 (incl.) erſtrecke, ſey ein Fragment eines größeren Werkes, deſſen Verf., ein griechiſch (aber nicht alexandriniſch) gebildeter Paläſtinenſer, Verbindungen am Hofe des Königs Antiochus gehabt und daſelbſt die verderblichen Pläne des Königs und ſeiner freigeiſteriſchen, ungläubigen Genoſſen, die Juden von ihrer väterlichen Religion abzubringen und ſie Behufs politiſcher Zwecke zu ethniſiren, kennen gelernt habe. Gegen dieſe habe der Vf. ſein Werk als eine Apologie des Judenthums geſchrieben. — Der zweite Theil, von Kap. VI, 9 — X, ſey griechiſche Urſchrift, habe einen alexandriniſchen Juden zur Zeit Chriſti zum Verfaſſer, welcher den König Salomo als griechiſchen Philoſophen reden laſſe, um dem jüdiſchen Volke die Ehre des früheſten Beſitzes aller Philoſophie und Wiſſenſchaft zu vindiciren. — Endlich der Vf. des dritten Abſchnittes, von Kp. XII bis Ende, ſey ein gewöhnlicher, noch von ſehr rohen Begriffen erfüllter Jude, ebenfalls im Zeitalter Chriſti und Philos, geweſen. Das 11te Kapitel endlich habe derjenige, welcher alle drei Theile in Ein Ganzes vereint, als Verbindungsglied des zweiten und dritten Theiles eingeſchoben. Da Bretſchneider die bedeutenden Abweichungen des Abſchnittes von Kp. XI bis Ende von den erſten zehn Kapiteln ſchon durch Eichhorn hinlänglich erwieſen glaubte, ſo verwandte er ſeinen ganzen Scharfſinn nur darauf, in dem Eichhorn'ſchen vermeintlichen erſten Abſchnitte zwei heterogene Beſtandtheile nachzuweiſen. Seine Hauptgründe ſind folgende:

1) „Im erſten Theile werde Salomo nirgends redend eingeführt.“ Die Ungiltigkeit dieſes Arguments iſt ſchon in

---

können, ſo habe ich mich in meiner Relation der Bretſchneider'ſchen Anſichten theils an Engelbreth (Librum Sapientia Salomonis vulgo inscriptum interpretandi specimina I et II, capita quinque priora complectentia. Havniae 1816), welcher Bretſchneiders Hypotheſe, nur mit Anbringung geringer Modificationen, gebilligt hat, theils an Bauermeiſter (Prolegg. p. 9) angeſchloſſen, der dieſelbe ausführlicher mittheilt und gründlich widerlegt. Vgl. auch Heydenreich in Tzſchirners Memorabilien, VI Bd. 2 St. S. 7 ff.

der Widerlegung Eichhorns dargethan worden, S. XXIV. Dazu kömmt, daß auch in dem sechsten Kap., als dem ersten des von Bretschn. angenommenen zweiten Theiles, der Vf. sich noch nicht als König Salomo darstellt. — 2) „Abgesehen von einigen Lehrsätzen der griechischen Philosophie, welche dem Salomo beizulegen im Plane des Vfs. gelegen habe, enthalte der zweite Theil durchaus nichts der Person oder dem Zeitalter Salomos Widersprechendes; der Vf. habe demnach seine Rolle als König Salomo gut durchgeführt, während die in Kap. II berührten Verhältnisse nicht zu Salomos Zeitalter passen, in welchem das jüdische Volk noch nicht von auswärtigen Königen bedrückt gewesen sey." So wenig wir nun auch die Kp. II redend eingeführten Gegner für auswärtige Könige halten können, sondern bloß für ethnisirende, von dem Mosaismus abgefallene Juden: so sehr sind wir doch damit einverstanden, daß die daselbst gegebene Schilderung auf Salomos Zeit keine Anwendung finde. Daß hieraus aber noch keine Verschiedenheit des Vfs. folge, ergiebt sich ebenfalls aus dem gegen Eichhorn Bemerkten. Dem Vf. ist die religiöse und philosophische Reflexion Hauptzweck, welchem er selbst die historische Genauigkeit zum Opfer bringt. — 3) „Im ersten Theile würden wirkliche Herrscher angeredet, im zweiten Theile sey nur die Rede von einem Herrschen in tropischem Sinne, als dem höheren Leben jenseits des Grabes, Kp. 6, 20. 21." Allein auch im zweiten Theile ist von wirklichen irdischen Herrschern die Rede, vgl. K. 6, 9. 21. 24. 7, 5. 8, 14. 15. 9, 7; und gerade die Anrede an dieselben in K. 6, 9. 21 veranlaßt den Vf. zu der Dilogie in K. 6, 20. 21, um dadurch seiner Apostrophe einen desto größeren Nachdruck zu geben: Ihre Liebe zur Herrschaft sollen sie im Streben nach dem Ziele der Herrschaft im wahren und höheren Sinne des Wortes zu erkennen geben. 4) „In dem ersten Theile werde immer die δικαιοσύνη und εὐσέβεια, im zweiten dagegen die σοφία empfohlen." Allein die beiden erstgenannten Tugenden sind ja wesentliche Bestandtheile der σοφία, sie sind die praktische Weisheit; von dieser Seite wird auch im zweiten Theile die σοφία em-

pfohlen (K. 6, 9. 10. 21. 8, 7. 9, 11. 12. 18. K. 10) nicht bloß als Inbegriff theoretiſcher Kenntniſſe. Dazu findet ſich K. 1, 4. 6. 3, 11 wirklich auch der Name σοφία. — 5) „Im zweiten Theile finden ſich mehrfache Spuren Platoniſcher Philoſophie, die man im erſten Theile vergebens ſuche; ja hier leſe man ſogar den Satz, durch den Neid des Satan ſey der Tod in die Welt gekommen (Kp. 2, 24), welcher ſich mit alexandriniſch-platoniſcher Philoſophie gar nicht vertrage.“ Den letzten Punct in dieſer Behauptung glauben wir im Commentar zu d. St., S. 73 ff. erledigt zu haben. Auch iſt es ganz grundlos, daß ſich K. I—V gar keine Spuren Platoniſcher Philoſophie finden ſollen, denn die Unſterblichkeitstheorie des Vfs., die er gerade hier vorzüglich darlegt, trägt in dem Dogma, daß die Guten nach dem Tode zu Gott gelangen (ſ. den Commentar, S. 26), eine entſchieden Platoniſche Farbe (ſ. zu K. 6, 19); das Wort προνοεῖν (6, 7) iſt wahrſcheinlich aus dem Platonismus entlehnt, und K. 2, 2. 3 beurkundet der Schriftſteller ganz deutlich ſeine Kenntniß griechiſcher Philoſopheme über das Weſen der Seele, obſchon er für ſeine Perſon dieſelben keineswegs billigen konnte. Und wenn auch die Erklärung der Stelle K. 1, 7 von der Platoniſchen Weltſeele mindeſtens unſicher und zweifelhaft iſt, ſo läßt ſich doch daſelbſt der alexandriniſch-metaphyſiſche Begriff der Weisheit, als einer göttlichen, das Weltall durchdringenden und erhaltenden Kraft, wie er auch in den vermeintlichen beiden anderen Theilen wiederkehrt, gar nicht verkennen; ſ. K. 7, 24. 8, 1. 12, 1. — 6) „Endlich beurkunde der zweite Abſchnitt eine bedeutende Verſchiedenheit von dem erſten in Darſtellung und Schreibart. Dieſelbe ſey viel gekünſtelter, dichteriſcher, ſchwungreicher, lebendiger; der erſte Theil verrathe ſchon durch die weit einfachere, kunſtloſere, in dem altteſtamentlichen Parallelismus ſich bewegende Form den paläſtinenſiſchen Verfaſſer. Selbſt die gehörige Verbindung der Sätze durch Partikeln werde vernachläſſigt (indem z. B. K. 1, 1—7 der Vf. ſich bloß der Partikeln ὅτι und γάρ bediene), und ſowohl das hebräiſche Colorit der Sprache, als auch mancher nachweisliche Ueber-

setzungsfehler, weise deutlich auf ein hebräisches Original hin.“ Allein wenn wir auch zugeben wollen, daß im zweiten Theile im Ganzen genommen ein höherer Schwung der Rede sich nicht verkennen lasse, so lag dieses im Stoffe selbst, indem hier der Vf. das Lob und die Vorzüge der Weisheit preist, für welche unter den israelitischen Weisheitslehrern die höhere, begeisterte, blühende und schwungreiche Darstellung herkömmlich geworden war. Man denke nur an das Lob der Weisheit in den sonst so prosaischen Schriften der Proverbien und Jesus Sirach, vgl. Prov. 8, 22 ff. Sir. 1, 1 ff. 24, 1 ff. und andere Stellen, welche wie Oasen in dürrer Wüste hervortreten. Und finden sich denn gar keine erhabenen Stellen im ersten Theile? Welch' eine Lebendigkeit herrscht nicht in der Rede der Freigeister, K. 2, 1 ff.? Erinnert nicht in ihrer gegenseitigen Aufmunterung zum Genuß der Freuden dieser Erde (K. 2, 7—9) fast jedes Wort an griechische Dichter? Man denke doch an die Tropen und Bilder, deren sich der Vf. bedient, da wo er die künftige Herrlichkeit der verfolgten Frömmigkeit und Tugend, oder das schreckliche Erwachen des Schuldbewußtseyns der Gottlosen in der Ewigkeit schildert, K. 4, 2—6. 19. 20. K. 5, 2 ff., wo zuletzt (V. 9—12) die Schilderung durch die Menge der Bilder und Tropen sogar überladen und schwülstig wird. Dagegen ist auch in dem vermeintlichen zweiten Werkchen Kp. 9 u. 10 die Rede einfach und kunstlos, weil Kp. 9 die Natur des Gebetes und Kp. 10 der historische Stoff dieß so mit sich bringt. Es ist ungegründet, daß sich im zweiten Theil kein Parallelismus mehr finde; vgl. K. 6, 10—17. 22. 24. 7, 7—16. 8, 9—18. 9, 1 ff. 10, 18—21. Im dritten Theile wird allerdings der Parallelismus äußerst selten (vgl. K. 12, 12. 18. 13, 1. 3. 4. 18. 19. 14, 2. 12. 15, 11. 16, 28. 29); dieß erklärt sich aber hinlänglich theils aus dem weit complicirteren Gedankengange, theils daraus, daß dieser Abschnitt größtentheils geschichtlichen Inhalts ist. Ferner finden wir in allen drei Theilen gleich häufig das etwas unbeholfene Verhältniß der Sätze, nach welchem immer der eine Satz den Grund des anderen enthält und darum mit-

t γάρ oder ὅτι dem vorhergehenden angefügt wird; vgl. 6, 15—18. 7, 16. 17. 22—26. 28—30. 9, 12—15. , 9—10. 12—14. 21. 22. 12, 11—13. K. 12, 27—13, 14, 8—15. 27—31. 15, 2—4. 15—17. 16, 24 ff. , 1—4. Dagegen findet sich in K. ὃ ὅτι nur zwei Mal . 14. 16), γάρ aber nirgends. Wie nichtig endlich der n dem hebraisirenden Colorit der Sprache und von anblichen Uebersetzungsfehlern entlehnte Grund sey, wird h im folgenden Paragraph zeigen.

Dieselben Gründe gelten auch gegen Engelbreth, elcher die Bretschneider'sche Hypothese so modifirt[13]), daß er das Ende des ersten Fragments schon in der Mitte von K. 5, 23, bei den Worten ἐκλικμήσει αὐτούς, nimmt, und das Folgende, bis K. 6, 11, als Einschiebl Desjenigen ansieht, welcher die drei Theile in ein Ganes vereint habe.

Nach diesen Bemerkungen bedarf die allerkünstlichste, ber auch unhaltbarste unter den Trennungshypothesen, die on Nachtigal[14]), keiner Widerlegung[15]). Er meint, das Buch bestehe aus einer Menge verschiedener Abschnitte on verschiedenen Verfassern; es sey eine Anthologie verschiedener Vorträge über die Weisheit, aus drei Sitzungen weier jener israelitischen Weisenversammlungen, welche in er späteren Zeit an die Stelle der Prophetenschulen getreten seyen. Mit Recht hat diese Hypothese keine Anhänger gefunden; mit Recht ist gegen sie erinnert worden, daß eine n der angegebenen Weise Statt gehabte Entwickelung der Prophetenschulen, ein solcher Einfluß derselben auf die spätern poetischen, gnomologischen und philosophischen Schriften sich durch geschichtlich gewisse oder doch nur geschichtlich ahrscheinliche Spuren nicht nachweisen lasse[16]).

13) a. a. O. p. 9 sqq.

14) Das Buch der Weisheit bearbeitet von J. C. C. Nachtigal. Halle 1799. S. 1 ff.

15) Man findet eine solche bei Rohde de vet. poet. sap. gnom. p. 240 sqq.

16) Vgl. Hartmann die enge Verbindung des A. u. N. Test. Hamb. 1831. S. 339.

Wo also nicht die Verschiedenheit des zu behandel
Stoffes (des philosophischen, historischen) eine Verschi
heit in Darstellung und Sprache mit sich bringt, da fi
man durchgängige Gleichheit derselben; auch sind alle
zelnen Abschnitte, die sich unterscheiden lassen, durch i
ren organischen Zusammenhang, durch so leichte und u
zwungene Uebergänge mit einander verknüpft, daß man
unvermerkt zu einem neuen Gegenstande sich fortgeführt s
Man vgl. nur K. 9, 18 ff. 12, 23 ff. 15, 18 ff.
wisse Gedanken kehren in allen Abschnitten des Buches
der, durch das Ganze zieht sich eine gewisse Breite,
Folge deren sich die Gedanken des Schriftstellers nicht
ten im Kreise bewegen, wie sich bei der Erklärung ze
wird. Einzelne Worte, Wendungen, Lieblingsausdr
findet man in allen Theilen des Buches; wir führen
nur Folgendes an: ἀπότομος 5, 20. 22. 6, 5. 11. 11,
12, 9. 18, 15; ἐξετάζειν, ἐξέτασις, ἐξετασμός von
göttlichen Prüfung des menschlichen Lebenswandels und
Bestrafung des Bösen 1, 9. 4, 6. 6, 5. 6. 11,
συγκρίνεσθαι, σύγκρισις 7, 8. 29. 15, 18; κακότεχ
1, 4. 15, 4; φιλάνθρωπος 1, 6. 7, 22. 12, 19; ο
λιοι λογισμοί, ἀσύνετοι λογισμοί, λογίζεσθαι οὐκ
θῶς von der verkehrten, irreligiösen Denkweise 1, 3.
11, 15. 2, 1; γενέσεις, die Arten einer Sache 1,
16, 26. 19, 10. 11; παροδεύειν 1, 8. 2, 7. 5, 14.
22. 10, 8; ἔκβασις von dem endlichen Ausgange
menschlichen Schicksales oder einer Reihe von Begebenhei
2, 17. 11, 14. 8, 8; ἐντρέπεσθαι 2, 10. 6, 7; πα
πίπτειν 6, 9. 12, 2; συγγνωστός 6, 6. 13, 8; ἐν χε
θεοῦ in der Bedeutung „Gott angehörend, von ihm
hängig" 3, 1. 7, 16; τρίβοι 2, 15. 5, 7. 9, 18. 10, 1
καταδυναστεύειν 2, 10. 15, 14. 17, 2; ἐνεδρεύειν 2,
10, 12; εὐτελής 10, 4. 11, 15; κνώδαλα 11, 15.
1. 17, 9; ὁμοθυμαδόν 10, 20. 18, 5. 12; κίβδηλος
16. 15, 9; ὅσιοι, die Israeliten, 10, 17. 18, 1. 5,
πειράζειν in der Bed. erfahren 2, 24. 12, 26; ἄξ
mit Genitiv der Person 3, 5. 6, 16; λογίζεσθαι εἰς
2, 16. 5, 17. 9, 6; ὀξέως in der Bed. schnell 5, 1

6, 11; ἐπισφαλῶς, ἐπισφαλής 4, 4. 9, 14; ἀκηλίδωτος 9. 7, 26; διοδεύειν 5, 7 (διωδεύσαμεν ἐρήμους βάτους) 11, 2 (διώδευσαν ἔρημον ἀοίκητον καὶ ἐν ἀβάτοις κ. τ. λ.), obſchon in der erſten Stelle in epiſcher, in der zweiten in eigentlicher Bedeutung; ἀνυπόκριτος, vom göttlichen Gericht oder Befehl, 5, 18. 18, 3; φθάνειν mit Infinitiv ſtatt des ſonſt gewöhnlicheren Particips 4, 7. 6, 13; τήκεσθαι von heftigen Affecten 16. 6, 23; διοικεῖν von der göttlichen Weltregierung 1. 12, 18. 15, 1; ταῦτα ἐλογίσαντο, ταῦτα λογισάμενος als Zurückweiſung auf eine vorausgegangene Reflexion 2, 21. 8, 17; ἀρνεῖσθαι θεὸν εἰδέναι 12, 27. 16, 3. Ueber die in allen drei Theilen vorkommenden Paronomaſieen und Wortſpiele ſ. d. folg. Paragraph.

Mit der Unterſuchung über die Einheit des Werkes hängt die Frage über die Integrität deſſelben eng zuſammen. Man hat dieſe Eigenſchaft des Buches nach zwei Seiten hin geleugnet, indem man daſſelbe entweder zu Anfang oder zu Ende für unvollſtändig hielt. Der erſteren Anſicht war Houbigantius [17]). Er meint, das Buch der Weisheit ſey entweder ein Fragment eines größeren Werkes, oder, wenn es ein Ganzes ſey, ſo fehle wahrſcheinlich die Ueberſchrift, welche eine ähnliche Form, wie die in den Proverbien: „Sprüche Salomos, des Sohnes David, des Königs von Iſrael," oder im Koheleth: „Worte des Predigers" u. ſ. w. gehabt haben müſſe. Allein wie viel ſein hiefür angeführter Grund: es fänden ſich in dem Buche prophetiſche Weiſſagungen über Chriſtus, und die Schriften ſämmtlicher Propheten ſeyen mit deren Namen verſehen, zu beſagen habe, bedarf keiner Erinnerung. Auch die unſerem Buche verwandte Schrift des Sirach hat keine derartige Ueberſchrift.

Grotius und Eichhorn [18]) dagegen hielten das Buch am Ende deſſelben für unvollſtändig; auch Haſſe [19])

17) In der Anm. 1 angeführten Schrift, p. CCXVI.
18) a. a. O. S. 147 f.
19) Salomos Weisheit, neu überſetzt u. ſ. w. Jena 1785. S. 265 ff.

und Heydenreich [20]) sind derselben Ansicht, jedoch mi der Modification, daß sie den übrigen Theil nicht durch di Ungunst der Zeit verloren gehen, sondern den Schriftstelle selbst nicht weiter arbeiten lassen. Man vermißte nämlic eine Schilderung der Wirksamkeit der Weisheit durch di ganze folgende Geschichte bis auf Salomo. Allein Kp. 19 22 trägt ganz unverkennbar den Charakter des Schlusses der Vf. faßt alles Vorhergesagte, mit Anwendung auf all übrigen Zeiten der Geschichte seines Volkes, in dem Satz zusammen, daß Gott sein Volk überall und immerdar ver herrlicht habe. Am annehmbarsten wäre daher immer noc Hasse's Ansicht, der Vf. habe eingesehen, „daß sein Pla zu ungeheuer, sein Unternehmen zu groß und die Materi schon zu erschöpft sey, als daß er Alles seinem Verspre chen (?) gemäß habe ausführen können." Er habe dahe ermüdet den Griffel niedergelegt und sey mit einem Gedan ken abgetreten, der gar wohl auch den Schluß eines un vollständigen Buches bilden könne. Allein man hat ein solche Auskunft nicht einmal nöthig; der Vf. hat sich j nirgends über den Plan, auch die nachfolgende Geschicht Behufs seiner Beweisführung durchzugehen, ausgesprochen vielmehr scheint es in seiner Absicht gelegen zu haben, e bloß mit der Schilderung des Verhältnisses der Israelite zu den Aegyptern bewenden zu lassen, und Kap. X, 1—1 nur als Einleitung vorauszuschicken, einmal weil keine Par tie der nachfolgenden Geschichte sich so leicht zu solchen Pa ralleliſirungen und Combinationen darbot, welche der Vf K. XI u. XVI—XIX aufstellt, s. die Inhaltsanzeige z K. XVI ff. im Commentar S. 331; dann aber auch wei derselbe als Alexandriner, als welchen wir ihn einstweilen voraussetzen, mit jenen Betrachtungen über das traurig Schicksal der alten Aegypter und über das demselben entge gengesetzte Glück der Israeliten polemischen und paräneti schen Bezug nehmen wollte auf das Verhältniß beider Völ ker in seinem eigenen Zeitalter [21]).

---

20) In Tzschirner's Memorabilien 5 Bd. 2 St. S. 41. 43.

21) Vgl. unten §. 7. — So scharfsinnig auch Baumgarten

Ganz unhaltbar ist endlich auch Grotius Hypothese, daß das Buch an mehren Stellen von einem Christen interpolirt sey, an solchen nämlich, wo sich im Ausdrucke eine Annäherung an das Christenthum finde [22]), welche Stellen er aber im Einzelnen nicht namhaft gemacht hat. Allein wo sich Aehnlichkeiten mit dem N. T. aufweisen lassen, da sind es immer solche, wie sie sich in den verschiedensten, von einander ganz unabhängigen Schriften finden; sie tragen nirgends den Charakter des Einschiebsels, sondern stehen im engsten Zusammenhange mit den vorhergehenden und nachfolgenden Gedankenreihen, während Einschiebsel gewöhnlich entweder den Zusammenhang stören, oder doch unbeschadet des Zusammenhanges oder des Verständnisses sich herausnehmen lassen. Ja ein Interpolator würde in solchen Fällen wohl nicht unterlassen haben, die betreffenden Worte des N. T. selbst einzufügen.

§. 4.

Von der Grundsprache.

Da in dem Buche der Weisheit bei aller Reinheit der

Cruſius bibl. Theol. S. 176 behauptet, es sey „ächt israelitisch, die Weisheit als wirksam nur bis zu der Zeit darzustellen, in welcher sie zur Schechina im Volke wurde und in ihm ruhen blieb" (s. Sir. 24, 7 ff. coll. V. 23 ff.), so vermag ich doch nicht beizustimmen. Zwar kann man nicht mit Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, II, S. 138) hiegegen geltend machen, dem Alexandriner erscheine die ganze gebildete Welt als eigentlicher Wohnsitz der göttlichen Weisheit, weil Israel nach der Ansicht dieser Schriftsteller als frommes Volk (Kp. X, 15) vor Allem des Besitzes derselben würdig ist; wohl aber ließe sich in jenem Falle immer noch erwarten, daß der Vf. geschichtliche Beweise von der Wohnstätte der Weisheit unter den Israeliten beibringe.

22) In dem kurzen Vorwort zu seinem Commentar: „Eum librum nactus Christianus aliquis graece non indoctus in Graecum vertit libero nec ineleganti dicendi genere et *christiana quaedam commodis locis addidit*, — — non quod nesciam, post Esdram explicatius proponi coepisse patientiam piorum, judicium universale, vitam aeternam, supplicia Gehennae, sed quia locutiones quaedam magis evangelium sapiant quam vetustiora tempora." Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 128 ff.

Gräcität doch noch mancherlei Hebraismen vorkommen, d ferner das Wesentliche der alten hebräischen Poesie, Paral lelismus der Glieder und numeröser Rhythmus, ganz so, wi in den Psalmen, bei Hiob und in den Sprüchwörtern, sic wiederfindet, so schlossen hieraus früherhin mehre Gelehrt auf ein semitisches Original, welcher Meinung schon ohn dieß alle Diejenigen zugethan seyn mußten, welche Salom für den Vf. der Schrift annahmen, oder dieselbe doch f ein gewisses Verhältniß zur Person dieses Königs zu setz suchten. So nahmen Grotius, Huetius[1]), letzter B schoff von Avranches im nördlichen Frankreich, u. A. d das ganze Buch, Houbigantius[2]) nur für die erst neun, Bretschneider und Engelbreth nur für ersten fünf Kapitel ein hebräisches Original an. Die d den Letzteren suchten ihre Behauptung sogar durch N weisung angeblicher Uebersetzungsfehler in folgenden S len: K. 1, 7. 16. 2, 4. 6. 4, 10. 19. 5, 7. 15. zu gründen. Allein schon Hieronymus bemerkt ausdrückl daß sich nirgends ein hebräisches Original vorfinde[3]), wie auch die Annahme von Uebersetzungsfehlern sich als rig erweist, vgl. den Commentar zu den betreffenden Ste Manche frühere Gelehrte, wie Huetius, beriefen f zwar auf das Zeugniß des Rabbi Moses Nachma n des, welcher in der Vorrede zu seinem Commentare üb den Pentateuch ein hebräisches Original gesehen zu hab versichere. Aber diese Stelle beweist gerade das Gegentheil jener Rabbiner sagt ja ausdrücklich, er habe eine Ueber setzung des Buches der Weisheit gesehen: ראיתי הספר המתורגם, vidi librum translatum[4]), worauf er aus den

1) Demonstratio evangelica. Ed. VI. Francof. 1722. p. 250, a. s

2) Vgl. §. 3. Anm. 1.

3) Praef. in librr. Salomon.: Liber sapientiae apud Hebraeo nusquam est, quin et ipse stylus graecam eloquentiam redole

4) Die hieher gehörigen Worte finden sich in Jo. Hnr. Hot tingeri Thesaurus philologicus s. Clavis S. S. (Turici 1649 p. 522 sq. coll. p. 317 sq. Es ist unbegreiflich, wie auch Has a. a. O. (S. 195) und Eichhorn (a. a. O. S. 194.) behau ten konnten, jener Moses sage, er habe eine hebräische Urschri gesehen.

7ten Kap. des Werkes Mehres citirt, dessen Uebereinstimmung mit der in den Polyglotten befindlichen syrischen Uebersetzung man längst dargethan hat; Moses, der Sohn des Nachman, sah also wohl nur diese syrische Uebersetzung mit hebräischen Lettern geschrieben [5]). — Endlich vertheidigte Joh. Melch. Faber [6]) mit großem Scharfsinn und vieler Gelehrsamkeit die Meinung: da die noch in den Polyglotten vorhandene syrische Uebersetzung bedeutende Abweichungen vom griechischen Texte enthalte: so werde man sie leicht als aus einer chaldäischen Urschrift geflossen anerkennen müssen, wenn man beide, die syrische und die griechische Lesart, sich chaldäisch denke. Er sucht daher selbst an mehrern Beispielen beide Lesarten auf ein chaldäisches Original zurückzuführen. — Allein diese Abweichungen der syrischen Uebersetzung vom griechischen Texte lassen sich ja eben so gut aus der Ungeschicktheit des Uebersetzers, oder aus der Freiheit, deren er sich sich bediente, erklären. Und gesetzt, er habe wirklich aus einem chaldäischen Texte übersetzt, so braucht Letzterer gar nicht Urschrift gewesen zu seyn, sondern war vielleicht selbst erst Uebersetzung aus dem Griechischen. Läßt es sich auch nicht leugnen, daß Faber durch einige der von ihm angeführten Beispiele seiner Hypothese einen täuschenden Schein giebt, so sind dieselben entweder noch nicht zwingend, oder lassen sich durch Gegengründe, wie sie von Hasse [7]), Eichhorn [8]) und Bertholdt [9]) vorgebracht worden sind, leicht beseitigen.

Die im Buche vorkommenden Hebraismen können aber keinen Beweis für ein hebräisches Original abgeben. Sollte dieser Grund gelten, so müßten ja auch alle neutestamentliche Schriften für Uebersetzungen aus dem Hebräischen gehalten

5) Vgl. Fabricii Prolegg. in libr. Sap. p. 229.

6) In seinen Programmen: Prolusiones de libro Sapientiae I—VI. Onoldi 1776. 77. u. Part. II. Sect. 1 et 2. Onoldi 1786. 87. (die beiden letzten dem Buche von Hasse entgegengesetzt), die ich aber leider ebenfalls nicht aus eigener Anschauung kenne.

7) a. a. O. S. 240 ff.

8) a. a. O. S. 197 ff.

9) a. a. O. 5 Bd. S. 2282 ff.

werden. Der Rhythmus aber und der Parallelismus der Glieder laſſen ſich theils aus freier, durch fleißiges Leſen hebräiſcher Dichterwerke entſtandener Aneignung, indem ſich unſer Schriftſteller im A. T. recht wohl bewandert zeigt, theils auch aus gefliſſentlicher Nachahmung erklären. Daß aber unſer griechiſcher Text wirklich Original ſey, dafür giebt der Charakter ſeiner Gräcität ſelbſt das ſicherſte Zeugniß. Dieſelbe weicht von derjenigen bei den LXX, die ſich überall als Ueberſetzer verrathen, bedeutend ab, ſie hat in einzelnen Wendungen, Satzverbindungen, Worten und Redensarten eine nationalgriechiſche Farbe; wir rechnen dahin die vielen zuſammengeſetzten Adjectiva, wie νηπιοκτόνος 11, 8; τεκνοφόνος 14, 23. ὑπέρμαχος 10, 20. 16, 17; ὀλιγοχρόνιος 9, 5; κακότεχνος 1, 4. 15, 4; oder Redensarten wie ἀγῶνα νικᾶν 4, 2; ἀγῶνα βραβεύειν 10, 12; ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς 10, 3. Die große Menge der Homoioptota, Aſſonanzen, Paronomaſieen, Wortſpiele, Oxymora und Verbindungen von Wörtern deſſelben Stammes drängt jeden Unbefangenen unwillkürlich zu der Annahme eines griechiſchen Originals, da ſolche Eigenthümlichkeiten wohl vereinzelt, aber nie in ſo großer Anzahl in Ueberſetzungen vorkommen können. Vgl. 1, 1: ἀγαπήσατε — φρονήσατε, ζητήσατε — ἐν ἀγαθότητι — ἐν ἁπλότητι; 6, 22 ff: παροδεύσω — συνοδεύσω; 7, 13: ἀδόλως — ἀφθόνως; 1, 10: οὖς — θροῦς; 14, 5: ἀργὰ — ἔργα; 17, 17: δυσάλυκταν — ἀλύσει; 5, 10: ἀτραπὸν — τρόπιος; 2, 23: ἰδίας ἰδιότητος; 1, 8: ἄδικα — δίκη; 12, 12: ἔκδικος κατὰ ἀδίκων ἀνθρώπων; 12, 15: δίκαιος — δικαίως — καταδικάσαι; 6, 6: δυνατοὶ δυνατῶς; 6, 10: ὁσίως τὰ ὅσια — ὁσιωθήσονται; 7, 24: κινήσεως κινητικώτερον; 9, 3: κρίσιν κρίνῃ; 12, 25 f.: παισὶν — ἐμπαιγμὸν — παιγνίοις; 17, 8: νοσούσης — ἐνόσουν; 17, 9: ἐφόβει — ἐκπεφοβημένοι (nach der Lesart des Cod. Alex.); 17, 12 f.: προσδοσία — προσδοκία; 18, 18: ἄλλος ἀλλαχῆ; 19, 21: τηκτὸν εὔτηκτον. Der Zufall müßte ein wunderliches Spiel getrieben haben, wenn alle dieſe Eigenheiten dem angeblichen Ueberſetzer unbewußt entfallen wären; oder wollten wir annehmen, derſelbe hätte

in allen diesen Stellen Eigenheiten des semitischen Urtextes nachgebildet: so müßte er die feinste Kenntniß der griechischen Sprache und die größte Kunstfertigkeit in Handhabung derselben besessen haben, wofür sich unter den vorhandenen Uebersetzungen hebräischer Sprachdenkmale kein analoges Beispiel aufweisen läßt.

Aber auch der Reichthum und die Fülle des Ausdrucks, die oft überladene Darstellung (vgl. K. 5, 10—12. 17, 18 f.), beurkundet ein griechisches Original; sehr viele Gedanken und Schilderungen, namentlich die tieferen philosophischen Partieen des Buches, tragen ganz deutlich das Gepräge an sich, daß sie gleich griechisch gedacht (vgl. K. 2, 1—6. 7, 22—26), oder doch der Lectüre nationalgriechischer Schriftsteller entlehnt sind (2, 7—9. 11, 17: ὕλη ἄμορφος).

Könnte aber wirklich noch heutzutage Jemand an der Ursprünglichkeit des griechischen Textes zweifeln, so müßte er sich augenblicklich durch die Beobachtung überzeugen lassen, daß in unserer Schrift die deutlichsten Spuren von Benutzung der alexandrinischen Version vorkommen, und zwar von solchen Stellen, in denen diese Uebersetzung vom hebr. Originale augenscheinlich abweicht. Vgl. K. 2, 11 mit Jes. 3, 10. — Weish. 11, 4 mit 5 Mos. 8, 15. — Weish. 12, 8 m. 2 Mos. 23, 28. 5 Mos. 7, 20. Jos. 24, 12. — Weish. 15, 10 m. Jes. 44, 20. Weish. 16, 22. 19, 21. m. 4 Mos. 11, 7. Vgl. d. Commentar zu den betreffenden Stellen.

§. 5.

Von dem Verfasser.

Daß in dem Buche König Salomo redend eingeführt wird (vgl. besonders K. 7, 1 ff. 9, 8), hat, wie wir unten sehen werden, seinen guten Grund, beweist aber nichts für die Abfassung der Schrift durch diesen König. Ueberhaupt kann heutzutage die Ansicht, daß Salomo der Verf. sey, nur noch historisches, keinesweges aber kritisches Interesse haben. Ihr waren seit den ältesten Zeiten viele christliche

Kirchenlehrer[1]) und mehre Rabbinen[2]) zugethan, und sie fand an Hartwig Wessely[3]) einen neuen, obschon sehr schwachen Vertheidiger. Bei der auf den ersten Blick einleuchtenden Unhaltbarkeit dieser Ansicht, können wir uns begnügen, nur die wichtigsten gegen sie sprechenden Gründe anzuführen: 1) daß Salomo sein Buch weder griechisch geschrieben haben würde noch schreiben konnte, am wenigsten in dem Griechisch, welches durchgängig den Charakter einer sehr späten Zeit trägt; 2) spricht dagegen die offenbare Berücksichtigung der LXX (s. d. vor. Paragr.); 3) die Kenntniß griechischer und alexandrinischer Philosopheme, welche der Vf. beurkundet; 4) viele in dem Buche berührte historische Verhältnisse, welche auf Salomo nicht passen, z. B. K. 2, 1—6. 8. 15, 4. — Diese Schwierigkeiten wurden auch immer so einleuchtend befunden, daß selbst frühere Theologen, wie Bellarmin[4]), Huetius[5]), Foucher[6]),

1) Unter den Kirchenvätern z. B. Clemens von Alexandrien (Strom. V, p. 583.) Origenes, Tertullianus (adv. Valent. c. 2), Lactantius (Instt. IV, 16, 7) u. v. A., wogegen Hieronymus Praef. in libr. Sal. das Buch der Weisheit ausdrücklich zu den Pseudepigraphen zählt: „Fertur et *πανάρετος* Jesu filii Sirach liber et alius *ψευδεπίγραφος*, qui *Sapientia Salomonis* inscribitur. — Im Muratorischen Bücherverzeichniß: „Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ejus scripta."

2) Vgl. Rabbi Gedaliah in Schalscheleth Hakkabbalah, p. 104: „Alii dicunt composuisse illum (librum Sap.) ipsum *Salomonem* regem." — Rabbi Azarias in Meor Enaim p. 175 b: „Mihi verisimile videtur illum (librum Sapientiae) ita compositum esse a *Salomone rege* linguâ syriacâ, ut mitteret eum ad aliquem regem ad finem orientis. Verum Ezra manum suam admovit libris tantum iis, qui editi sunt a prophetis per spiritum sanctum linguâ sanctâ." Vgl. Hottingeri Thes. p. 523.

3) In der Vorrede zu seiner hebräischen Uebersetzung des B. der Weish. Vgl. die Vorrede zu der Schrift: Hagiographa posteriora denominata apocrypha — e textu graeco in linguam hebraicam convertit *Seckel Isaak Fraenkel.* Lps. 1830. 8. u. Hartmann a. a. O. S. 548.

4) De verbo Dei I, 13.

5) a. a. O. p. 250 sq.

6) Mémoires de l'académie des inscriptions. Tom. XXXVIII, p. 433.

Gundling[7]), welche die anscheinende traditionale Ansicht vom Vf. des Buches nicht aufgeben wollten, eine Vermittelung suchten, und darum die Schrift nur in ein ferneres und freieres Verhältniß zu Salomo setzten. Sie meinen nämlich, das Buch habe eine Salomonische Grundlage, in sofern als in demselben ein griechischer Jude Salomonische Gedanken und Sprüche in Ein Ganzes frei verarbeitet habe. Soll aber nach dieser Ansicht ein größerer Antheil Salomos an dem Werke gesichert bleiben, so spricht hiegegen der ganze Charakter des Buches, welches aus Einem Geiste geflossen und nach Einem Plane angelegt erscheint. Eine ganz freie Bearbeitung einiger Salomonischer Gedanken würde mit der gewöhnlichen Annahme einer eigenen und originellen Abfassung der Schrift auf Eins hinauskommen. Denn da die meisten Materialien des Buches offenbar nicht Salomonisch sind, so könnten sie nur Eigenthum des Ueberarbeiters seyn.[8]).

Fast ganz dieselben Gründe, welche gegen die Salomonische Abfassung angeführt wurden, streiten auch gegen Fabers Hypothese[9]). Er hält den Serubabel für den Verfasser. Denn dieser habe sich 1) als Wiederhersteller des Salomonischen Tempels mit Fug und Recht als zweiten Salomo darstellen können. 2) Das Buch sey zu einer Zeit geschrieben, in welcher es noch Propheten gab (Kp. 7, 27); zu Serubabels Zeit lebten gerade die drei letzten, Haggai, Sacharja und Maleachi. 3) Der Vf. kämpfe K. 2 ff. gegen Gegner, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen, und den Gerechten, d. i. die Juden, verfolgen, obschon sie sich mit ihnen zu derselben Religion bekennen, damit seyen die Samariter bezeichnet. 4) Das Buch enthalte mehre zoroastrisch-persische Lehrsätze, was ebenfalls

7) Observ. Halens. Tom. V. Obs. 13. Dessen Hist. philos. Part. I, p. 73.

8) Gegen die Abfassung durch Salomo vgl. Laur. Reinhard: Diss., qua librum Sapientiae non esse canonicum neque a Salomone conscriptum probatur. Viteb. 1719. 4. — Faber prolus. IVta sup. lib. Sap. p. 7.

9) Vgl. dessen 5tes Programm.

auf Serubabels Zeit passe. — Allein der Vf. des Buchs will nicht für einen zweiten, sondern offenbar für den ersten Salomo gehalten werden; die Worte K. 9, 8 können ohne Zwang nur von dem ersten Bau, nicht von der Wiederherstellung des Tempels verstanden werden. Und wie hätte diese Eine Aehnlichkeit, die Serubabel in der Restauration des Tempels mit Salomo hatte, ihn berechtigen können, sich in allen übrigen Puncten ihm gleichzustellen? Wie konnte er, ein bloßer Satrap in einer der kleinsten Provinzen des persischen Reichs, sich König nennen und von einem Throne seines Vaters reden (K. 9, 7. 12)? wie von sich sagen, daß er Völker regiere und von fremden Herrschern gefürchtet werde (K. 8, 14. 15)? — Der aus K. 7, 27 entlehnte Grund ist im Commentar zu dieser Stelle widerlegt. Es ist ferner eine ganz falsche, ungeschichtliche Voraussetzung, daß die Samaritaner Vorsehung und Unsterblichkeit geleugnet und sich epikurisirender Freigeisterei ergeben hätten. Wollte man endlich auch den vierten Grund, das Buch der Weisheit enthalte zoroastrisch-persische Vorstellungen, zugeben, so würde das noch immer nicht die Abfassung durch Serubabel, oder doch nur in dessen Zeitalter, beweisen. Denn warum sollte nicht auch ein Späterer denselben zugethan gewesen seyn? Es ist aber eine völlig grundlose, obschon allgemein verbreitete Vorstellung von dem Vorhandenseyn solcher Ideen in unserer Schrift. Denn daß der Vf. Gott nicht für ein physisches Lichtwesen gehalten haben könne (K. 7, 26), ergiebt sich zur Genüge aus dem Commentar S. 200 ff. Die Vorstellung vom Satan (K. 2, 24) war zwar allerdings persischen Ursprungs, kann aber nicht hieher gerechnet werden, da sie ein Gemeingut der meisten Juden geworden, auch von denselben ihrem väterlichen Glauben gemäß modificirt worden war. Andere Sätze aber, auf die sich Faber berief, wie z. B. auf den von der Präexistenz der Seelen (K. 8, 19 f.)[10]), werden, da sie sich auch im Platonismus finden, richtiger aus dieser

10) So führt er aus dem Commentar üb. den Zendaveſta S. 19 an: „Der Geist jedes Menschen lebte, ehe er sich mit dem ihm bestimmten Körper im Mutterleibe vereinigte, als Feruer.“

näheren Quelle abgeleitet, da aus ihr der Verf. ſo vieles Andere ſchöpfte. — Mit Recht hat daher dieſe Hypotheſe Fabers keine Anhänger gefunden [11]).

Hätte aber das Buch der Weish. den Salomo oder Serubabel zum Verf. gehabt, ſo würde es dem Kanon näher geſtanden haben und in denſelben aufgenommen worden ſeyn.

Nach einer anderen Anſicht, von welcher Auguſtin berichtet [12]), war Jeſus Sirach der Verf. Wir erwähnen ſie hier bloß um der Vollſtändigkeit willen, da ſie Auguſtin ſelbſt ſpäterhin als irrig anerkannte [13]).

Bevor wir aber die übrigen Meinungen über den Vf. der Schrift beurtheilen können, erſcheint es nöthig, Einiges über den inneren Charakter derſelben vorauszuſchicken. Die Grundlage der religiös-ſittlichen Ueberzeugung unſeres Schriftſtellers bildet zwar das A. T., wovon ſich Jeder auf den erſten Blick überzeugen kann, und was keines weiteren Beweiſes bedarf [14]). Dieſer väterliche Religionsglaube erſcheint aber mehrfach modificirt und verſetzt durch Platoniſche Philoſophie in derjenigen Form, in welcher ſie ſeit den letzten dritthalbhundert Jahren vor Chriſtus von den Juden in Alexandrien gepflegt wurde [15]). Die einzelnen Pla-

11) Vgl. gegen ihn Haſſe Magazin für die bibliſch-orientaliſche Literatur. Königsb. u. Leipz. 1788. Th. 1. Eichhorn a. a. O. S. 186 ff. Bertholdt a. a. O. V, S. 2268 ff.

12) De doctrina christ. II, 8: „Illi duo libri, primus, qui *Sapientia*, et alius, qui *Ecclesiasticus* inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur, nam Jesus filius Sirach eos scripsisse constantissime perhibetur.“

13) In ſeinen Retractt. II, 4.

14) Obſchon ihn Bauermeiſter ausführlich giebt, a. a. O. S. 26 f.

15) Sie iſt beſonders in neueſter Zeit mit großem Fleiße erörtert und dargeſtellt worden von Großmann: Quaestiones Philoneae. 2 Comm. Lips. 1829. 4. A. Gfrörer Geſchichte des Urchriſtenthumes, I Theil in zwei Abtheilungen: Philo und die alexandriniſche Theoſophie. 2 Bde. Stuttg. 1831, und F. Dähne Geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie. 2 Bde. Halle 1834.

tonischen Gedanken finden als solche bei der Erklärung des Einzelnen ihre bestimmtere Nachweisung. Namentlich gehört hieher die Lehre von der Bildung der Welt aus der ὕλη ἄμορφος (11, 17), von der Liebe, als dem bewegenden Princip, in Gottes weltbildender und erhaltender Wirksamkeit (11, 24 ff.), der Ausdruck προνοεῖν und πρόνοια von der göttlichen Vorsehung (6, 7. 14, 3. 17, 2.), die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen (8, 19. 20.), von dem Leibe als Sitze der Sünde (1, 4. 8, 20) und als Hemmniß des freieren Aufschwungs zur helleren Erkenntniß (9. 15), von den vier Cardinaltugenden (8, 7), von dem Gelangen der Weisen und Frommen nach dem Tode zur Gemeinschaft mit Gott (vgl. die im Commentar, S. 26 angeführten Stellen).

Wie nun unser Vf. in allen diesen Puncten mit dem Platonismus im Allgemeinen übereinstimmt, so finden wir bei ihm auch manches dem jüdischen Alexandrinismus Eigenthümliche. Namentlich gehört hieher, daß der Vf. von Gott an sich dessen aus ihm emanirte, durch das ganze Universum ausgedehnte göttliche Kraft, als besondere Substanz, als wirksames Princip in der physischen und moralischen Welt und darum als Mittlerin zwischen Gott und Welt, unterscheidet (§. 1), mit einem Worte, daß der in dem Buche aufgestellte Begriff der Weisheit in innigster Verwandtschaft mit dem der Weisheit oder des Logos bei den Alexandrinern[16]) steht. Zwar hat unser Vf. das diesem Begriffe zu Grunde liegende Dogma von Gott als dem absolut Vollkommenen, schlechthin Unbegreiflichen, durch menschlich gedachte Eigenschaft gar nicht zu Bezeichnenden, der in seiner Erhabenheit und Majestät mit der Materie in keine Berührung treten kann, nicht ausdrücklich ausgesprochen; wohl aber setzt der Begriff der Sophia, als der das Verhältniß Gottes zur Welt vermittelnden Kraft, die Billigung jenes Dogmas nothwendig voraus[17]), und es fehlt in seiner Schrift auch nicht an Hindeutungen dar-

16) Vgl. die nähere Nachweisung dieser Verwandtschaft in den betreffenden Stellen des Commentares, namentlich S. 189—203.

17) Vgl. Dähne a. a. O. II, S. 154.

auf (9, 16. 13, 1, wo die Bezeichnung Gottes durch ὁ ὤν besonders in Betracht kömmt; s. den Commentar S. 296 f.), so unbestimmt diese auch seyn mögen.

Aber auch außerdem beurkundet der Verf. des Buches höhere, classische Bildung. Dahin gehört seine Kenntniß der epikureischen Zufallslehre und materialistisch-philosophischer Ansichten über das Wesen und das künftige Schicksal der Seele (K. 2, 2), der Ueberblick über den Umfang alles menschlichen Wissens (7, 17—20. 8, 8), über den Fortschritt der Heiden in Erforschung der Welt (13, 9), die Unterscheidung der edleren und gebildeteren Form des Heidenthums (13, 1—9) von der roheren (13, 10 ff.), die merkwürdige Ansicht vom Ursprunge des Bilderdienstes (14, 14 ff.), die Anerkennung von Kunst in den Bildsäulen und Gemälden der Götter (14, 18. 19), die Betrachtung der Welt von Seiten ihrer Schönheit, und Gottes als des Urprincips des Schönen (13, 3. 7); die Schilderung des Wesens der Furcht (17, 12. 13) erinnert an Bestimmungen der Classiker über diesen Gegenstand.

Alle diese Eigenthümlichkeiten unserer Schrift weisen auf Alexandrien oder seine Umgebungen, als das Vaterland derselben, hin. Hier lernten die Juden zuerst griechische Bildung und Philosophie kennen und lieb gewinnen, hier bildete sich aus Vereinigung hebräisch-jüdischer Religionsideen mit griechischer Philosophie jener denkwürdige und auf die Bildung des christlich-kirchlichen Lehrbegriffes einflußreiche Synkretismus aus, wie er in den uns noch erhaltenen Fragmenten Aristobuls [18]) und in Philos Schriften vorliegt, ja sich in zerstreuten Spuren bei den alexandrinischen Uebersetzern des A. T. unverkennbar nachweisen läßt. [19]) Zwar verbreiteten sich einzelne Ideen desselben nach Palästina, so wie die Idee des Logos, wie wir aus dem N. T. sehen, oder die Vorstellung vom hohenpriesterlichen Gewande als Symbole der Welt bei Jose-

18) Vgl. über ihn Valckenaer diatribe de Aristobulo Judaeo. Lugd. Bat. 1806. Gfrörer a. a. O. II, S. 71 ff. Dähne a. a. O. II, S. 73 ff.

19) Vgl. Dähne a. a. O. II, S. 1—72.

phus [20]); die alexandrinischen Juden hatten in Jerusalem eine Synagoge (Apostgesch. 6, 9), und in dem palästinensischen Essäismus finden wir eine innige Verwandtschaft mit dem ägyptischen Therapeutismus, der praktischen Form des Alexandrinismus. Nirgends aber, weder unter den Juden in Palästina, noch bei denen in Kleinasien, gehen wir auch in das Zeitalter Christi herab, selbst nicht bei Josephus, läßt sich griechische Bildung in solchem Umfange nachweisen, in welchem wir sie in unserer Schrift finden. Dieselbe kann daher weder theilweise [21]), noch als Ganzes [22]) einen palästinensischen Verfasser haben; ein

20) Vgl. den Commentar zu K. 18, 24. S. 367.

21) Wie Bretschneider und Engelbreth annehmen, vgl. §. 3. S. XXIX. Bretschn. selbst gesteht dem vermeintlichen palästinensischen Vf. griechische Bildung zu. Ein solcher Jude würde aber zur Zeit des Antiochus ein völliger Widerspruch gewesen seyn. Zwar offenbarte sich unter vielen Juden damals eine starke Gräcomanie (1 Macc. 1, 11—16. 43—68. 2 Macc. 4, 10 ff.), diese wurden aber der väterlichen Religion und Sitte völlig untreu und verfolgten mit großer Heftigkeit die treu gebliebenen Verehrer Jehovas (1 Macc. 1, 52 ff.). Nirgends wird erzählt, daß die Letzteren, zu welchen doch der Vf. gerechnet werden müßte, sich griechische Bildung angeeignet hätten. Ein Jude, wie ihn Bretschneider im Sinne hat, würde sich K. 4, 2, um die Verherrlichung der durch Leiden und Verfolgungen bewährten Tugend in der Ewigkeit zu schildern, gewiß nicht des von heidnischen Kampfspielen entlehnten Bildes des Siegerkranzes bedient haben. Denn als Antiochus Epiphanes die heidnischen Kampfspiele in Jerusalem einführte (1 Macc. 1, 14. 2 Macc. 4, 12), waren diese allen strengeren Juden ein Greuel; und als später Herodes der Große zu Jerusalem ein prächtiges Amphitheater errichtete, und, eben so wie in Cäsarea, heidnische Spiele einführte (Joseph. Antiqq. XV, 8, 1): war, nach des Josephus Bericht, der dadurch bewirkte Eindruck dieser: *Τοῖς μὲν ξένοις ἔκπληξις ὁμοῦ τῆς δαπάνης καὶ ψυχαγωγία τῶν περὶ τὴν θέαν κινδύνων, τοῖς δὲ ἐπιχωρίοις φανερὰ κατάλυσις τῶν τιμωμένων παρ' αὐτοῖς ἐθῶν.*

22) In meiner Schrift De Sapientiae libri indole Alexandrina perperam asserta (Jen. 1833.) hatte ich die gewöhnliche Ansicht zu bestreiten gesucht, und nach meines verehrten Lehrers, Hn. Dr. Baumgarten-Crusius, Vorgange (bibl. Theol.

lcher würde ganz einzig, ohne alle Analogie in der jüdischen Literatur damaliger Zeit, dastehen; aber eben so wenig nen antiochenischen.[23]) Nehmen wir hiezu den glü-

S. 96) die Meinung von einem Palästinenser mit hellenistischer Bildung als Vf. des Buchs aufgestellt. Es ist nicht nöthig zu erörtern, wie ich von dieser Annahme (welche indessen die vollständige Billigung eines Recensenten in der Hall. Allg. Lit. Zeit. 1834. No. 68. S. 541 ff., und theilweise die des Hn. Dr. Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern 1833, Novemberheft, S. 1041 ff. erhielt) wieder abgekommen bin, da es sich sowohl aus dieser Einleitung, als auch aus unzähligen Stellen des Commentares von selbst sich ergiebt.

23) Wie D. Paulus meint a. a. O. S. 1068 f. Er macht darauf aufmerksam, „daß der Verf. die Abgötterei überhaupt, meist als Bilderdienst, selten als Thierverehrung der Religion der Söhne Gottes gegenüberstelle," und fährt dann so fort: „Es wäre leicht möglich, daß der Urheber dieser Abwarnungen an damalige Tyrannen ebensowohl außer Palästina, als außer Aegypten, folglich ein jüdisch-griechischer Gelehrter im syrisch-makedonischen Reiche, etwa noch vor den Zeiten des Antiochus Epiphanes, gewesen seyn möchte, als die Nation durch ihre schlimme Lage zwischen Syrien und Aegypten von beiderlei heidnischen Dynastieen her manches Tyrannische, doch aber nicht so Viel zu leiden hatte, als späterhin zur Maccabäerzeit, auf welche noch keine Anspielung vorkömmt." — — „Ich unterwerfe diese Ansicht der Prüfung hauptsächlich deßwegen, weil es oft den Ueberblick jener Zeitbegebenheiten und besonders die zeitgemäße Ansicht der Entstehung und Verbreitung des Urchristenthums zu hindern scheint, daß man um die Zeit zwischen Alexander und dem Urchristenthum gewöhnlich nur an Palästina oder Aegypten denkt, nicht aber zugleich die vom Euphrat an durch Asien und Griechenland bis nach Rom und Africa zerstreute große Menge meist gräcisirender Juden in Rechnung nimmt, unter denen manches Apokryphische entstanden seyn kann, da in der That der Hellenismus der uns bekannten griechischen Apokryphen und Pseudepigraphen von dem NTl. Idiom des Matthäus, Petrus und Jacobus auf mancherlei Weise verschieden ist." Gegen dieses Räsonnement läßt sich aber (ganz abgesehen von den Gründen, die für den alexandrinischen Ursprung sprechen) hauptsächlich Folgendes einwenden: Es scheint gar nicht im Plane des Verfs. gelegen zu haben, bloß den ägyptischen Thierdienst zu bekämpfen, zumal da Aegypten der Vereinigungspunct der verschiedensten heidnischen Culte war, ob-

henden Haß, mit welchem der Vf., fast durch den ganzen zweiten Theil seiner Schrift hindurch, in den alten Einwohnern Aegyptens die Aegypter seines Zeitalters zu verfolgen scheint, so möchte es bis zur höchsten Evidenz; erwiesen seyn, daß derselbe ein Alexandriner oder ägyptischer Jude gewesen ist.

Es fragt sich nun, ob sich noch weitere Bestimmungen über die Person des Vfs. geben lassen. Mehre Rabbinen [24]), manche Theologen in der alten Kirche [25]), Luther [26]), Victorin Strigel [27]), Nicol. Selnecker [28]), Joh. Rainold [29]), Joh. Gerhard [30]), Joh. Castabadius [31]), Joh. Christoph Grube [32]) und Andere nahmen ohne Weiteres den Philo selbst als Vf. an. Als dieser nämlich von den alexandrinischen Juden unter einer Gesandtschaft an den Kaiser Cajus Caligula nach Rom geschickt, um für sie Gnade und menschlichere Behandlung zu erflehen, von demselben aber mit Beschimpfung abgewiesen worden sey, habe er seinen Volksgenossen

---

schon er in seiner Bestreitung des Götzendienstes im Allgemeinen von jenem ausgeht (K. 12, 24 ff. coll. 11, 15) und dieselbe mit ihm beschließt (K. 15, 18 ff.). Daß durch die Annahme eines antiochenischen Verfs. sich Manches in Betreff der Verbreitung des Christenthums erkläre, kann kein Argument für die Wahrheit derselben abgeben; sie müßte durch anderweite Gründe erwiesen seyn. Am wenigsten aber läßt sich in der Zeit vor Antiochus Epiphanes unter den Juden in der Nachbarschaft Palästinas so umfassende griechische Bildung voraussetzen, als wir im Buche der Weisheit finden.

24) Vgl. Hottingeri Thesaur. p. 523.

25) Hieronymus Praef. in libr. Salomonis: „Nonnulli scriptorum veterum hunc librum esse Philonis Judaei affirmant.“

26) In der Vorrede auf die Weisheit Salomonis vom J. 1529.

27) Sirach Sapientia interpr. Strigelio (Lips. 1575) p. 277.

28) In der Einleitung zu seinem Commentare, Leipz. 1568, doch nicht ganz entschieden.

29) Censura librr. apocryph. Vet. Test. (Oppenh. 1611.) p. 178.

30) Locc. theoll. ed. Cotta, T. II, p. 160 sqq.

31) Liber singularis de libro Sapientiae. Bredae 1648.

32) Diss. de auctore libri Sapientiae, praes. Dan. Salthenio. Regiom. 1739.

zum Troſte und deren Bedrängern zur Warnung das Buch der Weisheit verfaßt. — Allein ſo ſehr auch beide Schriftſteller in ihrer Bildung, geiſtigen Richtung und religionsphiloſophiſchen Anſichten harmoniren, ſo offenbart ſich doch zwiſchen ihnen auf der anderen Seite eine eben ſo große Verſchiedenheit. Zuvörderſt erſcheint die Kenntniß Pſeudoſalomos von der Platoniſchen Philoſophie nicht als eine aus tieferem Studium derſelben geſchöpfte, ſondern als eine, ſo zu ſagen, mehr zufällige; die Platon. Lehren haben noch nicht das ganze Denken Pſeudoſalomos durchdrungen, wie dieſes bei Philo der Fall iſt. Bei Pſeudoſalomo ſuchen wir mehre Lehren Platos vergebens, welche in Philos Syſteme eine vorzügliche Stelle einnehmen und mit demſelben organiſch verwachſen ſind, wie die Trichotomie des menſchlichen Weſens und die Ideenlehre, ſo ſehr auch Pſeudoſalomo Gelegenheit hatte, von jener Gebrauch zu machen (vgl. K. 1, 4. 8, 19. 20. 9, 15 und den Commentar zu 15, 11. 16, 14); und hätte er die Ideenlehre gekannt, ſo würde er gewiß auch deren engen Zuſammenhang mit dem Begriffe des göttlichen Weisheitsgeiſtes, denſelben beſonders von Seiten ſeiner weltbildenden Kraft betrachtet, erkannt, und da, wo es ihm ſo nahe lag, in der Lobpreiſung deſſelben, K. 7, 22 ff., mit berückſichtigt haben. Mehre Lehrſätze, welche bei Philo als Grunddogmen, mit ſpeculativer Schärfe ausgebildet, erſcheinen und ihre Fäden nach allen Seiten ſeines Syſtemes ſchlingen, finden ſich bei Pſeudoſalomo mehr in leiſeren Anklängen, wie die Lehre vom Leibe als Quell und Sitz des Böſen (Kp. 1, 4. 8, 19. 20), oder mehr als einfach religiöſer Gedanke ausgeſprochen, wie der von der ſittlichen Reinheit als Hauptbedingung zur Erkenntniß des Göttlichen (K. 1, 5. Commentar S. 13). Andere Ideen, wie die von Gottes abſoluter Heiligkeit und Liebe (Kp. 11, 24), haben bei unſerem Schriftſteller noch nicht die erforderliche Kraft und Bedeutung erlangt, um Vorſtellungen, welche mit ihnen disharmoniren, wie die von Satan und Dämonen (K. 2, 24), ſchlechthin auszuſchließen, wie dieß bei Philo der Fall iſt. Vor Allem iſt hier der Begriff der göttlichen Weisheit ſelbſt zu bemerken, welcher, in ſo engem Verwandtſchaftsverhält-

niß er auch zu dem Philoniſchen Begriffe der Weisheit oder des Logos ſteht, doch noch lange nicht bis zu deſſen vielfach complicirter Ausbildung und markirter Schärfe entwickelt iſt, [33]) wie ſich denn nicht einmal mit voller Beſtimmtheit nachweiſen läßt, ob Pſeudoſalomo ſeine Sophia, wie Philo ſeinen Logos, als ſelbſtbewußtes perſönliches Weſen

33) Wenn man auch mit Dähne (a. a. O. I, S. 221 ff.) annimmt, daß bei Philo die σοφία nur ein Theil des λόγος ſey, nämlich „die in der weltbildenden Mittelurſache (dem Logos) nothwendig zu poſtulirende Fähigkeit, weiſe zu disponiren:" ſo muß doch zugegeben werden, daß im Weisheitsbuche die Sophia an der Stelle des Philoniſchen Logos erſcheine, mithin der Pſeudoſalomoniſche Begriff noch nicht in dem Grade beſtimmt und entwickelt ſey, wie der Philoniſche, und in ſofern hat es mit der Behauptung, Sophia ſey der ältere Name für den Logos, ſeine vollkommene Richtigkeit. Daß die Alexandriner zur Bezeichnung des göttlichen Mittelweſens ſich zuerſt jenes Namens bedienten, war gewiß ſehr natürlich, da ihnen derſelbe in der, der Zeit nach unmittelbar vorhergegangenen, paläſtinenſiſchen Denk- und Sprechweiſe gewiß weit näher lag, als der Name λόγος, welcher zwar auch im A. T. ſeine Prämiſſen hat, aber ohne noch Bezeichnung einer ſo ausgebildeten Idee zu ſeyn, als σοφία in den ſpäteren altteſtamentlichen Schriften. Auch in den Fragmenten des Alexandriners Ariſtobulus kommt nur die Sophia vor (b. Euseb. Praep. ev. XIII, 12. p. 667). Denn daß derſelbe das göttliche Wirken ein Sprechen nennt, beweiſt noch nicht den Gebrauch des Namens λόγος bei ihm, ſondern nur, wie nahe es der alexandriniſchen Theoſophie lag, ſich deſſen zu bedienen. — Wenn wir nun bedenken, daß Philo viele Wirkungen und Prädicate des Logos auch der Sophia beilegt (vgl. Grossmann Quaestiones Philoneae II, p. 67 sq. Gfrörer a. a. O. I, S. 213), wenn wir Stellen wie legg. alleg. T. I, p. 56 (τοῦ θεοῦ σοφίας, ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος), det. pot. insid. T. I, p. 213 (wo Philo den das Waſſer hervorſprudelnden Felſen allegoriſch von der Weisheit erklärt, und dann beifügt: τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον), unbefangen betrachten: ſo möchte doch wohl die Annahme natürlicher ſeyn, daß bei Philo die frühere Sprechweiſe, nach welcher die göttliche Mittelurſache σοφία hieß, noch fortwirkte, und aus der Unbeſtimmtheit und dem Schwanken ſeiner philoſophiſchen Terminologie es ſich erklärlich machen, wie σοφία bald als immanente Weisheit vom λόγος (προφορικός)

gedacht habe.[34]) Wäre Philo der Vf., ſo würde es höchſt auffallend ſeyn, daß, da bei ihm σοφία und λόγος identiſch

unterſchieden (vgl. de somn. T. I, p. 690: κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας (sc. τοῦ θεοῦ), ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος), bald wieder mit ihm identificirt wird, je nachdem vornehmlich die allegoriſch zu erklärenden Worte der heil. Schrift den Namen σοφία oder λόγος erheiſchten, indem er die Feminina (wie θυγάτηρ, πηγή, πέτρα u. ſ. w.) von der Sophia, dagegen die Maſculina (wie ποταμός, ἄρτος) vom Logos deutet. Vgl. Gfrörer a. a. O. S. 226.

34) Die Frage, ob Philo den Logos und die göttlichen Kräfte, als, obſchon ihrem Weſen nach mit Gott innigſt verbundene und in ihm und durch ihn beſtehende, dennoch wieder von ihm verſchiedene, ſelbſtbewußte Perſönlichkeiten angenommen habe, hat bei der eigenthümlichen Miſchung des altteſtamentlichen, dichteriſch-phantaſtiſchen und philoſophiſchen Sprachgebrauchs in den Schriften dieſes Theoſophen ihre beſondere Schwierigkeit. Dennoch haben die meiſten Neueren mit Recht die Frage bejaht; vgl. Grossmann Quaest. Philon. II, p. 68 sq. Gfrörer a. a. O. I, S. 282 ff. Lücke Commentar zu Joh. I, S. 238. Dähne a. a. O. I, S. 240 ff. Da wo die Betrachtung des λόγος als ἐνδιάθετος, als eines der Gottheit inwohnenden Vermögens vorwaltet, erſcheint der λόγος allerdings nur als ideale Abſtraction in Gott und von ihm nicht verſchieden. Daß dagegen Philo den λόγος προφορικός, das aus Gott emanente Mittelweſen, als eine beſondere Hypoſtaſe denkt, ſieht man beſonders aus dem ängſtlichen, vorbeugenden Streben, Nichts vom höchſten Weſen zu prädiciren, was bloß ſeinem λόγος zukomme, welche Aengſtlichkeit völlig zwecklos geweſen wäre, wenn er Gott und den λόγος προφορικός für völlig identiſch gehalten hätte. Hieher gehört der oft wiederholte Gedanke, daß der Menſch zunächſt nach dem Ebenbilde des λόγος geſchaffen, mithin erſt im dritten Grade Bild des höchſten Gottes ſey, vgl. rer. div. haer. T. I, p. 505. leg. alleg. p. 106. Am nachdrücklichſten ſpricht Philo dieſen Gedanken aus in einem Fragmente bei Euseb. Praep. ev. VII, 13, wo es heißt: Sterbliches könne nie dem höchſten Gotte und Vater des Alls nachgebildet ſeyn, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος; womit die Stelle de somn. I, p. 655 zu vergleichen, wo der λόγος als ὁ ἐν καταχρήσει θεός von dem εἷς ἐν ἀληθείᾳ θεός unterſchieden wird. — Ferner gehört hieher der Gedanke: Wenn man auch nicht fähig ſey, Gottes Kind zu werden, ſolle man ſich doch beſtreben, zu dem Logos in das Verhältniß der Kindſchaft zu treten, ling. conf. I,

sind, oder doch in der innigsten Verwandtschaft zu einander stehen, in dem Buche alle Spuren vom speculativen Gebrauche des letzteren Namens fehlen.[35]) Kurz, fassen wir das Verhältniß Philos zu Pseudosalomo in allen diesen Beziehungen zusammen, so erscheint bei Letzterem der jüdische Alexandrinismus noch auf einer niederen Entwickelungsstufe; bei Philo dagegen, wenn wir von einigen, aus der Natur so phantastischer Systeme sich erklärenden, Schwankungen und Inconsequenzen absehen, zeigt er sich als gereifte Frucht, in der vollesten Entwickelung und in harmonischer Durchbildung als Ganzes sowohl als in seinen einzelnen Theilen.[36])

---

p. 427. Ein, so viel ich weiß, bisher übersehener Hauptgrund scheint mir darin zu liegen, daß Philo dem Logos und den göttlichen Kräften einerlei Ursprung mit dem menschlichen Geiste beilegt, nämlich dieselben als Erweiterungen und Ausdehnungen des göttlichen Wesens faßt (vgl. uns. Commentar S. 191). So heißt es det. pot. insid. I, p. 208 sq. vom menschlichen Geiste: *τὸν ἀνθρώπινον νοῦν — — τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα οὐ διαιρετόν· τέμνεται γὰρ οὐθὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.* Wenn nun der menschliche Geist ein selbstbewußtpersönliches Wesen ist, so muß das auch von den auf dieselbe Weise entstandenen göttlichen Kräften, mithin auch vom Logos, als Inbegriff aller dieser Kräfte, gelten. — Eine nicht geringe Beweiskraft liegt auch darin, daß kurze Zeit nach Philo der Apostel Johannes im Prolog zu seinem Evang. die Anerkennung des *λόγος* als einer Hypostase von Seiten der Gebildeten voraussetzt. Denn wollten wir annehmen, Joh. habe den *λόγος* nur für eine göttliche Eigenschaft gehalten, so würde der Anfang seines Prologs rein tautologisch seyn, während das *πρὸς τὸν θεόν*, verbunden mit den von der Präexistenz Christi handelnden Stellen, 1, 27. 3, 14. 6, 62. 8, 58 das Verschiedenseyn des Logos von Gott beweist.

35) Denn in den Stellen K. 9, 1. 16, 12. 18, 15 findet nur der alttestamentliche Gebrauch desselben Statt.

36) Nach der Darlegung dieses das Wesen der Denkarten beider Schriftsteller betreffenden Unterschiedes ist es kaum nöthig, mit Eichhorn a. a. O. S. 172 ff. auf minder wesentliche, doch aber gegen die Abfassung durch Philo entscheidende, Verschiedenheiten aufmerksam zu machen, zumal da von solchen sehr

Aber auch in Darſtellung und Style macht ſich zwiſchen beiden Schriftſtellern eine große Verſchiedenheit bemerkbar. Zwar läßt ſich in dieſem Puncte der öfters angeführte Grund nicht geltend machen: Pſeudoſalomos Darſtellung ſey ſententiös, von freiem rhythmiſchen Gange und numeröſem Parallelismus, während Philos Perioden kunſtvoll gebaut und in einander verſchlungen ſeyen. Denn es läßt ſich denken, daß, wenn Philo der Vf. wäre, er jene Darſtellung der des A. T. mit Abſicht nachgebildet hätte, weil er eben ein Buch von dichteriſchem Gepräge und altteſtamentlich-ſalomoniſchem Colorit liefern wollte. Wohl aber iſt dieß bemerkenswerth, daß Pſeudoſalomos Gräcität, bei aller ihrer Reinheit und ſichtbarer Annäherung an claſſiſche Schriftſteller, doch die hebraiſirende Farbe nicht verleugnen kann.

Endlich wenn Philo der Verf. wäre, ſo würde es nicht recht begreiflich ſeyn, warum das Buch weder vom Hieronymus in ſein Verzeichniß der Schriften dieſes Philoſophen, noch auch jemals in die Sammlungen derſelben mit aufgenommen worden iſt.

Da die Anſicht, daß Philo der Vf. ſey, durch Billigung vieler Theologen ſcheinbar traditional geworden war, ſo nahmen viele Katholiken[36]), ferner Druſius[37]), Göttl.

---

oft im Commentare die Rede iſt, z. B. auf die Verſchiedenheit beider Schriftſteller in der Annahme der zur Entwickelung des Fötus im Leibe der Mutter erforderlichen Zeit, ſ. zu K. 7, 2; über die Verſchiedenheit der Seelen im vorirdiſchen Zuſtande, ſ. zu K. 8, 19 u. 20. Vorzüglich weichen beide Schriftſteller in ihren Relationen aus der alten Geſchichte ab, z. B., was Eichhorn nicht berührt, in der Angabe über den Urſprung der ägyptiſchen Finſterniß, ſ. zu K. 17, 14; ſo ſehr auch Beide auf der anderen Seite in traditionalen Zuſätzen und Ausſchmückungen derſelben harmoniren; ſ. Eichhorn S. 182 ff.

36) Vgl. Lorini Praef. in libr. Sap. p. 8. Cornelii a Lapide Praef. in libr. Sap. p. 4.

37) De Henocho c. 11: „Sapientiae auctorem putarem Philonem non juniorem, qui sub Cajo vixit, sed seniorem, qui vixit sub templo secundo et scripsit librum de anima, qui memoratur in libro Juchasin.“

Wernsdorf [38]), Joh. Fr. Buddeus [39]) u. A., indem sie die berührten Schwierigkeiten erkannt haben mochten, aber doch wenigstens den Namen Philo dem Buche der Weisheit zu erhalten wünschten, einen viel älteren Mann dieses Namens als Verf., Bellarmin, Huetius [40]) u. A. dagegen als den Uebersetzer oder Ueberarbeiter Salomonischer Gedanken und Sprüche an. Eine völlig grundlose Ansicht, da dieser ältere Philo nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Josephus [41]) ein Heide war.

Da endlich auch Eichhorns [42]), Gfrörers [43]) und Dähnes [44]) Vermuthung, der Verf. habe zur Secte der Therapeuten gehört, an der richtigen Erklärung der Stellen, auf welche sich diese Gelehrten berufen haben (K. 3, 13 ff. 8, 28. 16, 28), scheitert (vgl. unſ. Comm. zu denſ.): so haben wir uns aller genaueren Bestimmungen über Namen und Persönlichkeit des Vfs. zu enthalten und mit der unbestimmten Annahme eines ägyptischen Juden zu begnügen. Es fragt sich nur, was sich über den Zweck und die Abfassungszeit seiner Schrift vermuthen lasse.

§. 6.

Veranlassung und Zweck der Schrift.

Die Untersuchung über Veranlassung und Zweck des Buches der Weisheit ist von den bisherigen Erklärern des-

38) Diss., quod liber Sapientiae et Ecclesiasticus pro canonicis non sunt habendi, contra *Godof. Arnoldum*. Viteb. 1702.

39) Introd. in philos. Ebraeorum p. 61 sq. Hist. eccles. Vet. Test. T. II, p. 647 sqq. u. p. 1191 sqq.

40) Vgl. oben Anm. 4 u. 5.

41) Er erwähnt ihn contra Apion. I, 23 unter den heidnischen Schriftstellern, welche über die Juden geschrieben haben: *Ὁ μέντοι Φαληρεὺς Δημήτριος καὶ Φίλων ὁ πρεσβύτερος καὶ Εὐπόλεμος οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον· οἷς συγγινώσκειν ἄξιον· οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτοῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν.* Vgl. Havercamps Note zu d. St. Fabricii Prolegg. in Sap. p. 236 sqq. Eichhorn a. a. O. S. 178.

42) a. a. O. S. 134 f. u. 150.

43) a. a. O. II, 265 ff.

44) a. a. O. II, S. 170. Anm. 96.

selben, so wie von den alttestamentlichen Einleitungsschriftstellern in auffallender Weise vernachlässigt worden, obschon mehre Data im Buche selbst sich darbieten, um die Frage wenigstens mit annähernder Sicherheit zu beantworten. Im Allgemeinen läßt sich der Zweck bestimmen als: Empfehlung der Weisheit (in dem in §. 1 angegebenen Sinne) und in ihr der jüdischen Religion im Gegensatz zu allem Antijudaismus; der Zweck des Vfs. ist sonach ein apologetisch-polemischer. Die der Weisheit feindlichen Elemente des Antijudaismus waren aber verschiedene. Zuerst begegnet uns eine vom Vf. bekämpfte Denkweise innerhalb des eigenen Volkes, in irreligiösen, abtrünnigen, ethnisirenden Juden, welche von Verfolgungswuth gegen die treu gebliebenen Anhänger Jehovas erfüllt waren (K. 1—5). Der Ursprung solch' einer irreligiösen Richtung unter den Juden fällt in frühere Zeit zurück. Nach den Zeiten des Exiles begann bekanntlich der lebenskräftige religiöse Geist bei der Mehrzahl des Volkes zu erlöschen, und in äußeren Formen zu erstarren. Da nun die unglücklichen Verhältnisse des Volkes zu seinen Nachbarn nur selten unterbrochen wurden, und die messianische Erwartung fortwährend ohne Erfüllung blieb: so konnte es nicht anders kommen, als daß Viele an Jehova und dem Verhältniß zu seinem Volke irre wurden, namentlich in ihrem bisherigen roheren Vergeltungsglauben zu wanken anfingen. Solche Zweifel finden wir schon Ps. 37 und 73, nur daß die Verff. dieser Lieder zugleich auch der Zweifel Lösung versuchten, wie sich denn dieselben auch bei dem Verf. des zu gleichem Zwecke, als Theodicee, geschriebenen Buches Hiob in die schönste Ergebung in Gottes unerforschlichen Willen auflösen. Andere aber erlagen ihrem zweifelsvollen Schwanken, wie Diejenigen, welche Maleachi K. 3, 13—16 redend einführt; oder sie bildeten sich eine Lebensansicht aus, welche sich zwar nicht des religiösen Inhaltes entäußerte, aber doch auch weit entfernt war, den religiös-moralischen Skepticismus zu überwinden, alles menschliche Streben für eitel und nichtig hielt, und die dankbare und frohe Benutzung der von Gott gegebenen irdischen Güter und Freuden

als das Höchste empfahl. So der Verf. des Buches Koheleth. War nun aber bei Vielen im Volke der väterliche Glaube auf so bedenkliche Weise erschüttert und der Zweifelsucht preisgegeben, so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn solche Richtung bei äußerlich engerem Verhältnisse zu den Heiden, bei offenen Angriffen der Letzteren auf jüdische Religion und Sitte, einen noch gefährlicheren Charakter annahm und in völligen Unglauben überging, wenn Viele, dem äußeren Vortheil nachgehend, vom Judenthume völlig abtrünnig wurden, heidnischen Gebräuchen und Sitten huldigten und ihre vormaligen Glaubensgenossen verfolgten. Dies geschah in Palästina während der Botmäßigkeit des Antiochus Epiphanes; vgl. 1 Macc. 1, 11—16. 43—68. 2 Macc. 4, 10 ff. Da nun die Juden in Aegypten unter der Regierung der Ptolemäer ähnliche Bedrückungen zu erfahren hatten, so läßt es sich schon a priori vermuthen, daß es auch dort dergleichen ethnisirende Juden gegeben habe. Und wirklich geben hievon Philos Schriften die Bestätigung. Er gedenkt ausdrücklich Solcher, die von dem Monotheismus des Judenthums abgefallen seyen und sich allen möglichen Lastern ergeben hätten; Solcher, welche die väterliche Religion nebst den heiligen Urkunden derselben, als voller Mythen, verspotteten [1]). Sol-

1) Vgl. de virtutt. T. II, p. 406, wo er die Behauptung, daß nur bei dem Bekenntniß des Monotheismus Sittlichkeit möglich, dessen Verleugnung aber die Quelle jeglicher Unsittlichkeit sey, auf das Beispiel der vielen Proselyten einerseits, wie der Abtrünnigen andererseits stützt: *Γίνονταί γε εὐθὺς οἱ ἐπηλύται σώφρονες, ἐγκρατεῖς, αἰδήμονες, ἥμεροι, χρηστοί, φιλάνθρωποι, σεμνοί, δίκαιοι, μεγαλόφρονες, ἀληθείας ἐρασταί, κρειττους χρημάτων καὶ ἡδονῆς. Ἐπεὶ καὶ τοὐναντίον τοὺς τῶν ἱερῶν νόμων ἀποστάντας ἰδεῖν ἐστιν, ἀκολάστους, ἀναισχύντους, ἀδίκους, ἀσέμνους, ὀλιγόφρονας, φιλαπεχθήμονας, ψευδολογίας ἑταίρους καὶ ψευδορκίας, τὴν ἐλευθερίαν πεπρακότας ὄφου καὶ ἀκράτου καὶ πεμμάτων καὶ εὐμορφίας εἰς τε τὰς γαστρὸς ἀπολαύσεις καὶ τῶν μετὰ γαστέρα.* An einer anderen Stelle, de vita Mos. T. II, p. 85, stellt er dem Moses, welcher bei allem seinem Glück am ägyptischen Hofe doch seines Volkes nicht vergessen habe, Folgende entgegen: *ὑπερόπται μὲν τῶν οἰκείων καὶ φι-*

che oder doch ähnliche Gegner ſucht nun auch Pſeudoſalomo in dem erſten Theile ſeiner Schrift zu bekämpfen. Denn daß dieſe Gegner urſprünglich Juden waren, erhellt aus K. 3, 10 (τοῦ κυρίου ἀποστάντες) und K. 2, 12 (ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου). Sie erſcheinen als Gottesläſterer (K. 1, 6—11), als anthropologiſche Materialiſten, der Epikureiſchen Zufallslehre ergeben, als Leugner der Unſterblichkeit, denen ſinnlicher Genuß als das höchſte gilt, welche die frommen und treu gebliebenen Verehrer Jehovas (τὸν δίκαιον) [2]) verfolgen und zu unterdrüken ſuchen, und das innige Verhältniß derſelben zu ihrem Gott, welches ſich von Seiten des Menſchen in Vertrauen und Ergebung, von Seiten Gottes durch Schuz und Hülfe offenbart, aufs Schnödeſte bezweifeln und verſpotten (K. 2, 1—19). Der Vf. entgegnet, daß ſolche Denkweiſe nur aus Unſittlichkeit und Unkenntniß der verborgenen Pläne Jehovas in Bezug auf die Frommen entſpringe (K. 2, 21 f.), und ſucht zu zeigen, daß dereinſt im Leben nach dem Tode Alles ſich ausgleichen, und daß die Leiden des Frommen an der Hand Gottes nur Prüfungsmittel ſeyen, durch welche ſie bewährt in der Ewigkeit den Preis ihrer Frömmigkeit und Tugend empfangen (2, 22. 3, 1—3. 4, 2. 5, 2 ff.), daß dagegen jene Frevler nach dem Tode die gerechte Strafe

---

λων εἰσί, νόμους δὲ παραβαίνουσι, καθ' οὓς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν, ἔθη τὰ πάτρια, οἷς μέμψις οὐδεμία πρόσεστι δικαία, κινοῦσιν ἐκδεδιητημένοι, καὶ διὰ τὴν τῶν παρόντων ἀποδοχὴν οὐδενὸς ἔτι τῶν ἀρχαίων μνήμην λαμβάνουσι, wo kaum ein Zweifel obwalten kann, daß er Juden meine. Vgl. auch de confus. ling. T. I, p. 405: Οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίᾳ πολιτείᾳ ψόγον καὶ κατηγορίαν ἀεὶ τῶν νόμων μελετῶντες, τούτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις (wie die Erzählung von der babyloniſchen Sprachenverwirrung, von welcher die Rede iſt) ὡς ἂν ἐπιβάθροις τῆς ἀθεότητος αὐτῶν οἱ δυσσεβεῖς χρῶνται φάσκοντες· ἔτι νῦν σεμνηγορεῖτε περὶ τῶν διατεταγμένων, ὡς τοὺς ἀληθείας κανόνας αὐτῆς περιεχόντων; Ἰδού γε αἱ ἱεραὶ λεγόμεναι βίβλοι παρ' ὑμῖν καὶ μύθους περιέχουσι, ἐφ' οἷς εἰώθατε γελᾶν, ὅταν ἄλλων διεξιόντων ἀκούητε.

2) Vgl. den Commentar S. 58 f.

treffen, daß sie, vom eigenen Schuldbewußtseyn gepeinigt, selbst noch zur richtigen Einsicht in das wahre Verhältniß Gottes zu den Seinen gelangen werden (2, 24. 4, 19. 5, 2 ff.). Diese Gegner mochten zugleich manche einzelne Vergeltungsvorstellungen der orthodoxen Juden lächerlich gemacht, namentlich die, daß reiche Nachkommenschaft und langes Leben auf Erden den Frommen als Lohn und als Beweis göttlicher Huld zu Theil werde, und durch die Erfahrung, als welche häufig das Gegentheil lehre, zu widerlegen gesucht haben. Auch diesen Einwürfen weiß der Verf. zu begegnen, indem er seinen Gegnern die Thatsachen der Erfahrung unbedingt zugiebt, dagegen aber zeigt, wie reiche Nachkommenschaft für den Frevler nur ein um so größeres Unglück sey, indem durch sie seine Bosheit sich weiter verbreite, der kinderlose Fromme dagegen in der Ewigkeit seinen Lohn empfange. Deßgleichen dürfe die Länge des Lebensalters nicht nach der Zahl der Jahre, sondern müsse nach dem intensiven Gehalte gemessen werden, auch habe Gott gerade bei dem frühen Tode des Frommen die wohlwollendsten Absichten (K. 3, 12—4, 16). — Indem aber diese ethnisirenden Juden in der äußeren Macht des Heidenthums ihre Stütze hatten, erweitert sich schon im ersten Theile des Buches der von Pseudosalomo bekämpfte Gegensatz in den des Heidenthums überhaupt (K. 3, 8. 4, 15), dergestalt, daß der Vf. seinen Gegnern zu Gemüthe führt, wie einst selbst noch hier auf Erden, in der messianischen Zeit, eine Epoche der Entscheidung und Vergeltung eintreten, in welcher die treu gebliebenen Israeliten die fremden Völker besiegen, und die Theokratie in ewige Zeiten blühen werde (K. 3, 8. 5, 16 ff.). Aus K. 14, 11. 13 u. K. 18, 4 sehen wir zugleich, daß der Verf. in der messianischen Zeit die Vernichtung des Götzendienstes und die Verbreitung des Mosaischen Gesetzes über den ganzen Erdkreis erwartete. — Durch diese Deductionen mochte der Verf. nicht sowohl seine Gegner zu überzeugen beabsichtigen, als vielmehr seine Landsleute im Kampfe mit solchen Bedrängern zu ermuthigen, in ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Reli-

gion zu befeſtigen und mit der Ausſicht auf allgemeine Ausgleichung und Vergeltung zu tröſten.

Aus dem Vorſtehenden iſt zugleich auch das von neueren Theologen öfters berührte Verhältniß des Buches der Weisheit zum Buche Koheleth klar. Wenn wir nämlich oben (ſo wie im Commentar zu K. 2, 1 ff.) die Denkart Kohelethſ mit der von unſerem Weisheitslehrer im erſten Theile ſeiner Schrift, beſonders K. 2, 1—19 beſtrittenen Richtung in Parallele geſtellt haben: ſo darf dieß nicht dahin mißverſtanden werden, als ob beide Denkarten identiſch ſeyen. Allerdings hatten Beide Eine und dieſelbe oben bezeichnete Quelle, Beiden iſt dieſelbe troſtloſe Anſicht über das Jenſeits gemeinſam, Beide empfehlen den Lebensgenuß. Aber zwiſchen Beiden findet auch eine weſentliche Verſchiedenheit Statt. Koheleth hält ſich bei allem ſeinem Skepticismus noch innerhalb der Religioſität, während die Gegner unſeres Vfs. den religiöſen Standpunct gänzlich verloren haben und als völlige Ungläubige erſcheinen; — Koheleth bezweifelt nur die Fortdauer des Menſchen nach dem Tode (K. 3, 18—21), freilich allerdings ſo ſtark, daß ſein Zweifel entſchiedener Gewißheit nicht ſehr fern liegt: die alexandriniſchen Freigeiſter tragen ihre Anſicht von dem Untergange der Seele mit dem Tode des Leibes geradezu mit dogmatiſcher Entſchiedenheit vor; — Koheleth empfiehlt keineswegs das Streben nach Lebensgenuß, ſondern bloß dankbares Annehmen, zufriedene und heitere Benutzung der irdiſchen Güter und Freuden, da, wo ſie die göttliche Huld von ſelbſt gewährt (3, 13. 5, 18); er iſt dabei weit entfernt, unter dem von ihm empfohlenen Lebensgenuſſe rauſchende Vergnügungen und üppiges Sinnenleben zu verſtehen, die er vielmehr entſchieden verwirft (K. 10, 16. 17. 19), und deren Nichtigkeit er an ſeinem eigenen Beiſpiele erfahren hat (K. 2, 1—11) [3]: die alexandriniſchen Freigeiſter dagegen empfehlen wildes, zügelloſes Schwelgen in ſinnlichen Genüſſen als einzigen und höchſten Lebenszweck

3) Vgl. Knobel Commentar über das B. Koheleth (Leipz. 1836), S. 23 f.

(K. 2, 6—9). Endlich liegt die Verfolgungswuth und Unterdrückungsluft, von welcher die Letzteren gegen die Weisen und Frommen erfüllt sind, dem Koheleth unendlich fern. Wenn daher mehre Theologen, wie J. E. Ch. Schmidt[4]), Augusti[5]), Kelle[6]) u. A.[7]) das Buch der Weisheit geradezu als ein Gegenstück zu Koheleth betrachten, oder gar dessen Abfassung als durch Koheleth veranlaßt annehmen: so ist ihre Ansicht, in dieser Unbedingtheit ausgesprochen, gewiß irrig, und wäre sie richtig, so hätte sie doch nur auf den ersten Theil des Buches eingeschränkt werden sollen. — Demohngeachtet findet sich in der Rede der alexandrinischen Freigeister Weish. 2, 1—9 eine so auffallende, oft wörtliche Aehnlichkeit mit Stellen im Koheleth[8]),

4) Salomos Prediger oder Kohelets Lehren (Gießen (1794), S. 71. Anm. 1.

5) Einleitung ins A. T. S. 249.

6) Die heiligen Schriften in ihrer Urgestalt. Erster Theil. Die Salomonischen Schriften. (Freiberg 1815) S. 280, coll. S. 330 ff. Er stellt die abenteuerliche Meinung auf: Sadducäische Juden hätten ihre epikurisirende Weisheit an Salomos Namen geknüpft. Der Vf. des Buches Koheleth führe diese Leute in Salomos Person redend ein, um ihre Grundsätze und Erfahrungen abzuwägen und durch andere Grundsätze und Erfahrungen zu widerlegen. Der Vf. des Buches der Weisheit, „mit dem Koheleth bekannt und mit dem Endzwecke desselben zwar einverstanden, mit der Ausführung aber unzufrieden, habe der Welt zeigen wollen, daß man die falsche Weisheit widerlegen könne, ohne Salomos Weisheit für falsch auszugeben. Er habe es also besser machen wollen, als der Verf. des Koheleth."

7) Unentschiedener sprechen sich Baumgarten-Crusius (bibl. Theol. S. 70 u. 96) und de Wette (Einl. ins A. T. 3te Aufl. Berl. 1829. S. 444) aus, von denen der Letztere jedoch die betreffende Bemerkung in der 4ten Aufl. seiner Einleitung gestrichen hat.

8) Vgl. Weish. 2, 1 mit Koh. 2, 23. 5, 16. 2, 3. 5, 17. 16, 2 (kurz und traurig sey das Menschenleben), 8, 8. 3, 22. (keine Entlassung gebe es im Todeskampfe). — Weish. 2, 2 vgl. mit Koh. 9, 11. 3, 2. 9, 4—6. 3, 18—21. Weish. 2, 4 vgl. mit Koh. 1, 11. 2, 16. 9, 5. 4, 16 (bald erlesche die Erinnerung an die Todten). Weish. 2, 5 vgl. mit Koh. 6, 12, 11, 8—10. 12, 5. 3, 22. — Weish. 2, 6 vgl. mit Koh. 3, 12. 6, 9. 11, 9. 3,

daß zur Erklärung derſelben die oben angegebene Verwandtſchaft beider Denkarten nicht wohl ausreicht. Allen deßfallſigen Schwierigkeiten dürfte man durch die Vermuthung entgehen, daß die alexandriniſchen Freigeiſter, den ihrer Religion treu gebliebenen Juden gegenüber, das Buch Koheleth zur Beſchönigung ihrer Grundſätze mißbrauchten, und auch wohl, da Koheleth Salomos Namen trägt, Jene mit der Auctorität Salomos, als des Ideales aller höheren Weisheit, ſelbſt zu ſchlagen ſuchten, zumal da ſie in dem üppigen Leben Salomos Anhaltspuncte genug für ihre ſinnliche Genußſucht finden konnten.

Das zweite, vom Verf. beſtrittene, antijüdiſche Element iſt das Heidenthum ſelbſt, welches in ſeinen verſchiedenen Formen und Aeußerungen nicht nur rohen Aberglauben, ſondern ebenfalls auch den Unglauben (K. 14, 29. 15, 13) in ſich begriff und Quelle jeglicher Unſittlichkeit war (K. 14, 11. 21 ff.). Zwar giebt der Vf. die Beſtreitung deſſelben nur in einer Epiſode (K. 13—15); da daſſelbe aber ſeinem ganzen Weſen nach den geraden Gegenſatz von der hebräiſch-jüdiſchen Weisheit bildete, ſo hängt die Beſtreitung deſſelben mit dem Hauptzwecke des Vfs., der Empfehlung jener Weisheit, aufs Engſte zuſammen. Die Veranlaſſung zu dieſer Polemik war einem jüdiſchen Schriftſteller in den damaligen Verhältniſſen ſeines Volkes zu den Heidenvölkern ebenfalls ſehr nahe gelegt. Einmal mochte der Vf., bei der ethniſirenden Richtung vieler ſeiner Landsleute, es für nöthig halten, durch Darlegung der Thorheit des Heidenthums und durch Hinweiſung auf die dereinſtige Vernichtung deſſelben (K. 14, 10 f. 13) ſeine treu gebliebenen Volksgenoſſen in ihrem Glauben zu ſtärken, und ſie vor jeglicher bedenklichen Berührung mit dem Heidenthume zu bewahren; dann aber auch auf der anderen Seite diejenigen Heiden, welche das Ungenügende ihrer Volksreligion erkannt hatten, durch die indirect begründete Ueber-

22. 5, 17. 9, 7—9. 11, 8. — Weish. 2, 9 vgl. mit Koh. 2, 10. 3, 22. 5, 17. 18, 8. 8, 15. 9, 9 (in welchen Stellen der frohe Lebensgenuß als Beſtimmung und Zweck des Menſchen mit dem Ausdruck Theil benannt wird).

(K. 2, 6—9). Endlich liegt die Verfolgungswuth und Unterdrückungsluft, von welcher die Letzteren gegen die Weisen und Frommen erfüllt sind, dem Koheleth unendlich fern. Wenn daher mehre Theologen, wie J. E. Ch. Schmidt [4]), Augusti [5]), Kelle [6]) u. A. [7]) das Buch der Weisheit geradezu als ein Gegenstück zu Koheleth betrachten, oder gar dessen Abfassung als durch Koheleth veranlaßt annehmen: so ist ihre Ansicht, in dieser Unbedingtheit ausgesprochen, gewiß irrig, und wäre sie richtig, so hätte sie doch nur auf den ersten Theil des Buches eingeschränkt werden sollen. — Demohngeachtet findet sich in der Rede der alexandrinischen Freigeister Weish. 2, 1—9 eine so auffallende, oft wörtliche Aehnlichkeit mit Stellen im Koheleth [8]),

4) Salomos Prediger oder Kohelets Lehren (Gießen (1794), S. 71. Anm. 1.

5) Einleitung ins A. T. S. 249.

6) Die heiligen Schriften in ihrer Urgestalt. Erster Theil. Die Salomonischen Schriften. (Freiberg 1815) S. 280, coll. S. 330 f. Er stellt die abenteuerliche Meinung auf: Sadducäische Juden hätten ihre epikurisirende Weisheit an Salomos Namen geknüpft. Der Vf. des Buches Koheleth führe diese Leute in Salomos Person redend ein, um ihre Grundsätze und Erfahrungen abzuwägen und durch andere Grundsätze und Erfahrungen zu widerlegen. Der Vf. des Buches der Weisheit, „mit dem Koheleth bekannt und mit dem Endzwecke desselben zwar einverstanden, mit der Ausführung aber unzufrieden, habe der Welt zeigen wollen, daß man die falsche Weisheit widerlegen könne, ohne Salomos Weisheit für falsch auszugeben. Er habe es also besser machen wollen, als der Verf. des Koheleth."

7) Unentschiedener sprechen sich Baumgarten-Crusius (bibl. Theol. S. 70 u. 96) und de Wette (Einl. ins A. T. 3te Aufl. Berl. 1829. S. 444) aus, von denen der Letztere jedoch die betreffende Bemerkung in der 4ten Aufl. seiner Einleitung gestrichen hat.

8) Vgl. Weish. 2, 1 mit Koh. 2, 23. 5, 16. 2, 3. 5, 17. 16, 2 (kurz und traurig sey das Menschenleben), 8, 8. 3, 22. (keine Entlassung gebe es im Todeskampfe). — Weish. 2, 2 vgl. mit Koh. 9, 11. 3, 2. 9, 4—6. 3, 18—21. Weish. 2, 4 vgl. mit Koh. 1, 11. 2, 16. 9, 5. 4, 16 (bald erlesche die Erinnerung an die Todten). Weish. 2, 5 vgl. mit Koh. 6, 12, 11, 8—10. 12, 5. 3, 22. — Weish. 2, 6 vgl. mit Koh. 3, 12. 6, 9. 11, 9. 3,

daß zur Erklärung derſelben die oben angegebene Verwandtſchaft beider Denkarten nicht wohl ausreicht. Allen deßfallſigen Schwierigkeiten dürfte man durch die Vermuthung entgehen, daß die alexandriniſchen Freigeiſter, den ihrer Religion treu gebliebenen Juden gegenüber, das Buch Koheleth zur Beſchönigung ihrer Grundſätze mißbrauchten, und auch wohl, da Koheleth Salomos Namen trägt, Jene mit der Auctorität Salomos, als des Ideales aller höheren Weisheit, ſelbſt zu ſchlagen ſuchten, zumal da ſie in dem üppigen Leben Salomos Anhaltspuncte genug für ihre ſinnliche Genußſucht finden konnten.

Das zweite, vom Verf. beſtrittene, antijüdiſche Element iſt das Heidenthum ſelbſt, welches in ſeinen verſchiedenen Formen und Aeußerungen nicht nur rohen Aberglauben, ſondern ebenfalls auch den Unglauben (K. 14, 29. 15, 13) in ſich begriff und Quelle jeglicher Unſittlichkeit war (K. 14, 11. 21 ff.). Zwar giebt der Vf. die Beſtreitung deſſelben nur in einer Epiſode (K. 13—15); da daſſelbe aber ſeinem ganzen Weſen nach den geraden Gegenſatz von der hebräiſch-jüdiſchen Weisheit bildete, ſo hängt die Beſtreitung deſſelben mit dem Hauptzwecke des Vfs., der Empfehlung jener Weisheit, aufs Engſte zuſammen. Die Veranlaſſung zu dieſer Polemik war einem jüdiſchen Schriftſteller in den damaligen Verhältniſſen ſeines Volkes zu den Heidenvölkern ebenfalls ſehr nahe gelegt. Einmal mochte der Vf., bei der ethniſirenden Richtung vieler ſeiner Landsleute, es für nöthig halten, durch Darlegung der Thorheit des Heidenthums und durch Hinweiſung auf die dereinſtige Vernichtung deſſelben (K. 14, 10 f. 13) ſeine treu gebliebenen Volksgenoſſen in ihrem Glauben zu ſtärken, und ſie vor jeglicher bedenklichen Berührung mit dem Heidenthume zu bewahren; dann aber auch auf der anderen Seite diejenigen Heiden, welche das Ungenügende ihrer Volksreligion erkannt hatten, durch die indirect begründete Ueber-

22. 5, 17. 9, 7—9. 11, 8. — Weish. 2, 9 vgl. mit Koh. 2, 10. 3, 22. 5, 17. 18, 8. 8, 15. 9, 9 (in welchen Stellen der frohe Lebensgenuß als Beſtimmung und Zweck des Menſchen mit dem Ausdruck Theil benannt wird).

zeugung von der Vortrefflichkeit des hebräisch-jüdischen Monotheismus zu einer Entscheidung zu bringen, da um jene Zeit das Proselytenwesen längst begonnen hatte.

Im Gegensatz zu diesen antijüdischen Elementen giebt Pseudosalomo seine thetische Empfehlung der Weisheit, als Bewahrerin vor solchen verkehrten Richtungen, vor Unglauben sowohl als Abgötterei, als Führerin zu äußerem und innerem Heil, zur Unsterblichkeit und zur seligen Gemeinschaft mit Gott. Indem aber alles antijüdische Wesen, sowohl der frechste Unglaube als der roheste Aberglaube, in der äußeren Macht des Heidenthums seinen Stützpunct fand, da von dieser aus das heilige Volk fortwährend die härtesten Bedrückungen erfuhr: so kleidet unser Schriftsteller seine Empfehlung der Weisheit in eine Ermahnung an die damaligen Gewalthaber ein, gleichsam als an die Repräsentanten alles Antijudaismus (K. 1, 1. 6, 1 ff.). Denn daß die Anrede an die Herrscher nur zur Form des Buches gehöre, sehen wir besonders aus dem engen Zusammenhange zwischen Kp. 1 u. 2. Aus demselben geht nämlich hervor, daß schon die Ermahnungen in K. 1 an dieselben Personen gerichtet sind, welche K. 2 redend eingeführt werden (s. d. Commentar S. 39). Auch konnte der Verf. schwerlich erwarten, daß die heidnischen, dem jüdischen Volke feindlich gesinnten Könige seine Schrift lesen und beachten, und er hiedurch einen bestimmenden Einfluß auf ihre Gesinnung und Handlungsweise üben werde. Die große Aufregung des Gemüths aber, welche Pseudosalomo in der Anrede an die Herrscher K. 6, 1 ff. offenbart, beweist nichts dagegen; dieselbe erklärt sich leicht daher, daß der Vf. alle Bedrückungen seines Volks von Seiten der heidnischen Könige sich lebhaft vergegenwärtigte, und nun in der heftigen Apostrophe an dieselben seinem Schmerze und Nationalgefühle, so wie dem seiner Landesleute, gleichsam Genugthuung zu gewähren suchte. Als ägyptischer Jude hatte er wohl hauptsächlich die Ptolemäer im Auge (vgl. §. 7).

Einen großen Eindruck mochte sich der Verf. auch davon versprechen, daß er seine Empfehlung der Weisheit an Salomos Namen knüpfte. Wie nämlich David unter

m Juden als Ideal des Heldenthumes und der Poeſie galt, glaubte jedes ſpätere Zeitalter des Judenthumes die Fülle nd das Ideal alles Deſſen, was ihm als Weisheit galt, i Salomos Perſon concentrirt und verkörpert[9]); man gl. beſonders 1 Kön. 5, 9—14, welche Stelle den ſpäte- n Idealiſirungen zu Grunde lag und nach Maßgabe der- lben erweitert wurde, vgl. Sir. 47, 13 f. Weish. 7, 17— 1. Joseph. Antt. VIII, 2, 5.[10]). Daher trugen auch ie ſpäteren Weisheitslehrer, wie der Sammler der Pro- rbien (obſchon ein guter Theil der Letzteren von Salomos igener Perſon herrühren mag) und der Verf. des Buches Koheleth, ihre Lehren und Ermahnungen unter Salomos Namen vor. Und wenn die vorhin ausgeſprochene Vermu- hung gegründet iſt, daß die freigeiſteriſchen Gegner unſeres Alexandriners ihre Lebensanſichten mit Salomos Auctorität im Koheleth zu rechtfertigen ſuchten: ſo mußte ſich Jener um ſo mehr veranlaßt ſehen, im Gegenſatze zu dieſer fal-

9) Nähere Nachweiſungen auch aus der ſpäteren Zeit des Orients giebt Kleuker Salomoniſche Denkwürdigkeiten. (Riga 1786), S. 149 ff.

10) *Τοσαύτη δὲ οὖν, ἣν ὁ θεὸς Σολομῶνι παρέσχε φρόνησιν καὶ σοφίαν, ὥστε τοὺς ἀρχαίους ὑπερβάλλειν ἀνθρώπους· καὶ μηδὲ τοὺς Αἰγυπτίους, οἳ πάντων ἐν συνέσει διενεγκεῖν λέγονται, συγκρινομένους λείπεσθαι παρ' ὀλίγον, ἀλλὰ καὶ πλεῖστον ἀφεστηκότας τῆς βασιλέως φρονήσεως ἐλέγχεσθαι. Ὑπερῆρε δὲ καὶ διήνεγκε σοφίᾳ καὶ τῶν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν δόξαν ἐχόντων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἐπὶ δεινότητι. — — Συνετάξατο δὲ καὶ βιβλία περὶ ᾠδῶν καὶ μελῶν πέντε πρὸς τοῖς χιλίοις καὶ παραβολῶν καὶ εἰκόνων βίβλους τρισχιλίας. Καθ' ἕκαστόν γε εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν ἀπὸ ὑσσώπου ἕως κέδρου. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ κτηνῶν καὶ τῶν ἐπιγείων ἁπάντων ζώων καὶ τῶν νηκτῶν καὶ τῶν ἀερίων· οὐδεμίαν γε τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἐπεδείξατο. παρέσχε δὲ αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις, ἐπῳδάς τε συνταξάμενος, αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς ἐνδούμενα τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώκουσι.*

schen Weisheit zu zeigen, welches die wahre Weisheit d
ses Königs sey.

Indem aber der Verf. in seiner Schrift den Salo
zugleich auch Lehrsätze der griechischen Philosophie vortrag
läßt, bildet dieselbe ein Gegenstück zu denjenigen literarisch
Machwerken, in welchen die alexandrinischen Juden, v
ganz falsch verstandenem apologetischen Interesse geleitet, i
den Griechen die Priorität ihrer Weisheit streitig zu m
chen und dem hebräischen Volke zu vindiciren, alten heid
schen Dichtern, wie dem Linus, Orpheus, Musäus u. s.
hebräische und jüdische Lehrmeinungen in den Mund l
ten[11]). Doch dürfen wir bei dieser Parallelisirung d
Unterschied nicht übersehen, daß die letztgenannten litera
schen Erscheinungen des Judenthumes Werke absichtlich
Betruges waren, während unser Alexandriner gewiß all
Ernstes der Meinung war, daß Salomo dieselbe Weish
besessen habe, die er ihm in den Mund legt, und unter d
gegebenen Zeitverhältnissen ebenso vorgetragen haben wür
als er sie ihn vortragen läßt, wie denn auch der jene schri
stelleriſchen Betrügereien veranlassende Wahn, daß alle gr
chische Philosophie in den heiligen Urkunden des hebräisch
Volkes niedergelegt und daraus erst von den Griechen g
schöpft sey, von den alexandrinischen Juden im besten Gla
ben gefaßt worden und mit deren Ansichten von Offenb
rung und Inspiration des A. T. aufs Engste verwachsen w

§. 7.

Vom Zeitalter des Buches.[12]).

Die Zeit der Abfassung des Buches der Weisheit lä
sich nur annähernd bestimmen. Achten wir zuvörderst a
das glühende Rachegefühl, welches der Vf. von K. XI
gegen die Aegypter beurkundet. Zwar hat er es ansch
nend nur mit den alten Aegyptern zu thun; da er aber v
der Zukunft ein göttliches Gericht über die den Israelit
feindlichen heidnischen Völker (K. 3, 8. 5, 16 ff.) und in
besondere eine dereinstige Bestrafung des ägyptischen Volk

11) Vgl. Dähne a. a. O. I, S. 81 ff.
12) Vgl. Gfrörer a. a. O. II, S. 263 ff.

erwartet (19, 15), da er den Thiercultus dieſes Volkes als in der Gegenwart fortbeſtehend darſtellt (15, 18), und endlichnach K. 19, 21 die Beiſpiele aus der alten Geſchichte nur zu dem Zwecke anführt, die Hoffnung ſeines Volkes auf die Zukunft zu beleben: ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er unter der Hülle der graueſten Vorzeit die Verhältniſſe ſeines Volkes zu den Aegyptern ſeiner Zeit berückſichtigte. Dieß muß aber noch die Zeit vor der römiſchen Botmäßigkeit ſeyn, da er K. 6, 1 ff. deutlich zu verſtehen giebt, daß die Bedrückung von Königen ausgegangen ſey, unter welchen man daher hauptſächlich die Ptolemäer zu verſtehen hat. Da nun bekanntlich im Jahre 30 v. Chr. Aegypten römiſche Provinz wurde, ſo kann die Schrift nicht nach dieſem Jahre verfaßt ſeyn. — Einen zweiten Hauptgeſichtspunct giebt das ſchon oben berührte Verhältniß der Lehre unſeres Schriftſtellers zu der Philoniſchen, indem ſie im Vergleich mit Letzterer offenbar als eine niedere, noch unentwickelte Form des jüdiſchen Alexandrinismus ſich darſtellt. Namentlich gilt dieß von dem Verhältniſſe des Begriffs σοφία zu dem ſpäteren des λόγος, von welchem Letzteren alle Spuren in unſerem Buche fehlen.* Denn es iſt ſchon an ſich ganz unwahrſcheinlich, daß die höchſt gekünſtelte und complicirte Logostheorie, wie ſie in Philos Schriften vorliegt, die Erfindung eines Einzigen war, ſie ſetzt vielmehr eine längere Entwickelungszeit und ein vereintes Streben voraus. Zudem trägt ſie Philo in einer Weiſe vor, welche deutlich zeigt, daß er ſie gar nicht als für etwas Neues, von ihm ſelbſt Erfundenes, gehalten wiſſen will, ſondern als etwas längſt Gekanntes, weithin Zugeſtandenes vorausſetzt; ja er erwähnt ſie ausdrücklich auch als Eigenthum anderer alexandriniſcher Juden [2]). Wenn endlich die Art und Weiſe, in welcher der Apoſtel Paulus und etwas ſpäter Johannes von der Logostheorie in ihrer

2) De somn. T. I, p. 638, wo er die Stelle 1 Moſ. 20, 11: ὑπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος allegoriſch erklärt und darauf die allegoriſche Erklärung Anderer aufführt: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἰσθησίν τε καὶ τοῦν — — τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον.

schen Weisheit zu zeigen, welches die wahre Weisheit di
ses Königs sey.

Indem aber der Verf. in seiner Schrift den Salon
zugleich auch Lehrsätze der griechischen Philosophie vortrag
läßt, bildet dieselbe ein Gegenstück zu denjenigen literarisch
Machwerken, in welchen die alexandrinischen Juden, v
ganz falsch verstandenem apologetischen Interesse geleitet, u
den Griechen die Priorität ihrer Weisheit streitig zu m
chen und dem hebräischen Volke zu vindiciren, alten heidn
schen Dichtern, wie dem Linus, Orpheus, Musäus u. s.
hebräische und jüdische Lehrmeinungen in den Mund le
ten[11]). Doch dürfen wir bei dieser Paralleliſirung d
Unterschied nicht übersehen, daß die letztgenannten litera
schen Erscheinungen des Judenthumes Werke absichtlich
Betruges waren, während unser Alexandriner gewiß all
Ernstes der Meinung war, daß Salomo dieselbe Weish
besessen habe, die er ihm in den Mund legt, und unter d
gegebenen Zeitverhältnissen ebenso vorgetragen haben würd
als er sie ihn vortragen läßt, wie denn auch der jene schri
stellerischen Betrügereien veranlassende Wahn, daß alle gri
chische Philosophie in den heiligen Urkunden des hebräisch
Volkes niedergelegt und daraus erst von den Griechen g
schöpft sey, von den alexandrinischen Juden im besten Gla
ben gefaßt worden und mit deren Ansichten von Offenb
rung und Inspiration des A. T. aufs Engste verwachsen wa

§. 7.

Vom Zeitalter des Buches.[12]).

Die Zeit der Abfassung des Buches der Weisheit lä
sich nur annähernd bestimmen. Achten wir zuvörderst a
das glühende Rachegefühl, welches der Vf. von K. XI
gegen die Aegypter beurkundet. Zwar hat er es ansch
nend nur mit den alten Aegyptern zu thun; da er aber v
der Zukunft ein göttliches Gericht über die den Israelit
feindlichen heidnischen Völker (K. 3, 8. 5, 16 ff.) und in
besondere eine dereinstige Bestrafung des ägyptischen Volk

11) Vgl. Dähne a. a. O. I, S. 81 ff.
12) Vgl. Gfrörer a. a. O. II, S. 263 ff.

vartet (19, 15), da er den Thiercultus dieſes Volkes als der Gegenwart fortbeſtehend darſtellt (15, 18), und end- nach K. 19, 21 die Beiſpiele aus der alten Geſchichte zu dem Zwecke anführt, die Hoffnung ſeines Volkes die Zukunft zu beleben: ſo kann es keinem Zweifel un- liegen, daß er unter der Hülle der grauеſten Vorzeit die rhältniſſe ſeines Volkes zu den Aegyptern ſeiner Zeit be- kſichtigte. Dieß muß aber noch die Zeit vor der römi- en Botmäßigkeit ſeyn, da er K. 6, 1 ff. deutlich zu ver- hen giebt, daß die Bedrückung von Königen ausgegan- a ſey, unter welchen man daher hauptſächlich die Ptole- ier zu verſtehen hat. Da nun bekanntlich im Jahre 30 Chr. Aegypten römiſche Provinz wurde, ſo kann die hrift nicht nach dieſem Jahre verfaßt ſeyn. — Einen eiten Hauptgeſichtspunct giebt das ſchon oben berührte rhältniß der Lehre unſeres Schriftſtellers zu der Philoni- en, indem ſie im Vergleich mit Letzterer offenbar als eine ere, noch unentwickelte Form des jüdiſchen Alexandrinis- us ſich darſtellt. Namentlich gilt dieß von dem Verhält- ſſe des Begriffs σοφια zu dem ſpäteren des λόγος, von lchem Letzteren alle Spuren in unſerem Buche fehlen. nn es iſt ſchon an ſich ganz unwahrſcheinlich, daß die chſt gekünſtelte und complicirte Logostheorie, wie ſie in hilos Schriften vorliegt, die Erfindung eines Einzigen r, ſie ſetzt vielmehr eine längere Entwickelungszeit und vereintes Streben voraus. Zudem trägt ſie Philo in ier Weiſe vor, welche deutlich zeigt, daß er ſie gar nicht s für etwas Neues, von ihm ſelbſt Erfundenes, gehalten iſſen will, ſondern als etwas längſt Gekanntes, weithin geſtandenes vorausſetzt; ja er erwähnt ſie ausdrücklich auch s Eigenthum anderer alexandriniſcher Juden [2]). Wenn blich die Art und Weiſe, in welcher der Apoſtel Paulus d etwas ſpäter Johannes von der Logostheorie in ihrer

2) De somn. T. I, p. 638, wo er die Stelle 1 Moſ. 20, 11: ὑπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος allegoriſch erklärt und darauf die allegoriſche Erklärung Anderer aufführt: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἰσθησίν τε καὶ νοῦν — — τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον.

Christologie Gebrauch machen, deren Bekanntseyn und Verbreitung in Palästina und Kleinasien um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts voraussetzt: so berechtigt die zugleich zu einem Rückschluß auf die weite Verbreitung derselben in ihrem Vaterlande Aegypten zur Zeit des Philo. Daraus folgt aber, daß Pseudosalomo nicht Zeitgenosse Philos gewesen seyn kann, wie mehre Theologen angenommen haben[3]). Denn in diesem Falle würde es unbegreiflich seyn, warum er bei der so engen Verwandtschaft seines Weisheitsbegriffes mit dem Logosbegriff von Letzterem keinen Gebrauch machte, oder wie derselbe ihm unbekannt bleiben konnte. Freilich gewinnen wir mit dieser Argumentation immer nur ein unbestimmtes Resultat. Denn die wenigen noch vorhandenen außer- und vorphilonischen Denkmale der alexandrinisch-jüdischen Theosophie sind keineswegs geeignet, um deren inneren Entwickelungsgang kennen zu lehren, oder auch nur muthmaßen zu lassen, wie viel Zeit diese religionsphilosophische Richtung brauchte, um von der Stufe, auf welcher sie bei Pseudosalomo erscheint, sich zu der Höhe der Entwickelung und Ausbildung in den Schriften Philos zu erheben. Wir müssen uns daher mit der unbestimmten Annahme begnügen, daß die Schrift um ein gutes Theil, vielleicht um ein ganzes Jahrhundert, über Philos Zeit hinaus zu setzen sey. Doch läßt sich auch hier ein äußerster Termin als historisch gewiß nachweisen, vor welchem das Buch nicht verfaßt seyn kann. Schon die den Juden mit der Muttermilch eingesogene Abneigung und Abschließung gegen alles Fremde mochte eine geraume Zeit verfließen lassen, ehe sie sich in Alexandrien mit griechischer Bildung und Philosophie vertraut machten; ferner setzt das Buch schon das Daseyn der alexandrinischen Version des Pentateuch und des Jesaia voraus (s. oben §. 4. S. XLI), es kann also wenigstens nicht vor der Regierung des Königs Ptolemäus Philadelphus (v. J. 284—246) verfaßt seyn, da die obschon unsicheren und schwankenden Untersuchungen

3) Z. B. de Wette Einl. ins A. T. 3 Aufl. S. 448. In der vierten Aufl. ist er geneigt, ein vorphilonisches Zeitalter anzunehmen.

über das Alter jener Ueberſetzung des A. T. doch dem Reſultate ſich nähern, daß der Anfang derſelben mit dem Pentateuch gemacht worden und in die Zeit jenes Königs zu ſetzen ſey. Endlich wurden die Juden in Aegypten von den erſten Ptolemäern außerordentlich begünſtigt, das Buch der Weisheit aber weiſt auf Bedrückung durch dieſelben hin, es kann folglich nicht vor der Zeit geſchrieben ſeyn, in welcher letztere begann. Nun fand zwar nach dem dritten Buche der Maccabäer die erſte Hauptverfolgung der Juden bereits unter der Regierung des Königs Ptolemäus Philopator (reg. 221—204 v. Chr.) Statt, indem dieſer König die ganze ägyptiſche Judenſchaft in dem großen alexandriniſchen Circus von 500 trunken gemachten Elephanten habe wollen zertreten laſſen, welche aber durch ein Wunder gerettet worden ſeyen. Doch trägt dieſer ganze Bericht den Charakter der Fabel. Geſetzt aber, es läge ein wirkliches factum zu Grunde, ſo wäre das doch immer nur ein ſchnell vorübergehendes Unglück für die Juden geweſen. Die eigentlichen Bedrückungen begannen dagegen wohl erſt unter der Regierung des Ptolemäus Phyſkon (145—117 v. Chr.). Wollen wir auch nicht beachten, daß Joſephus in einer nur noch in Rufins Ueberſetzung erhaltenen Stelle[4]) der Hauptſache nach die Nachricht des 3 B. der Macc. wiederholt, das Ereigniß aber in Phyſkons Regierungszeit verlegt: ſo läßt ſich doch von dem Charakter dieſes Königs ſchwerlich erwarten, er werde es den Juden vergeſſen haben, daß ein Theil derſelben ſich ſeinem Regierungsantritt zu Gunſten der Wittwe und Söhne ſeines Vorgängers, Pt. Philometor, eines Freundes der Juden, widerſetzte[5]). Sonach ergäbe ſich von dieſer Seite das J. 145 als äußerſter Termin, vor welchem das Buch nicht verfaßt ſeyn kann.

Um das höhere Alter des Buches der Weisheit, namentlich deſſen Abfaſſung im erſten Jahrh. vor Chriſtus, noch vor Philo, zu erweiſen, hat man ſich gewöhnlich auch

4) Contra Ap. II, 5.
5) Jos. l. c.

auf das hohe Ansehen berufen, zu welchem dasselbe schon frühzeitig in der christlichen Kirche gelangt sey. Allein sichere Spuren seines Vorkommens findet man erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bei Clemens von Alexandria und Tertullian [6]). Es würde aber wohl schon die Abfassung im ersten christlichen Jahrhunderte zugereicht haben, um gegen das Ende des zweiten in allgemeinen Gebrauch zu kommen. So ist das Pseudepigraphon Henoch muthmaßlich zu Anfang der Regierung des Königs Herodes verfaßt, und schon im letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts finden wir es im Briefe Judä ganz ähnlich einer kanonischen Schrift gebraucht. Selbst wenn das Buch der Weisheit in Philos Zeitalter verfaßt wäre, hätte die angenommene Auctorität Salomos beitragen können, ihm einen Vorrang vor den Schriften jenes Mannes zu verschaffen. Die Beweise aber, die man beigebracht hat, um einen möglichst frühen Gebrauch des Buches in der christlichen Kirche darzuthun, sind entweder unhaltbar, oder doch höchst unsicher. Was zuerst die Aehnlichkeit mehrer Aussprüche unseres Buches mit neutestamentlichen Stellen anlangt, so erklärt sich diese hinlänglich theils aus der gemeinsamen jüdischen Bildung und Denkweise [7]), theils aus gemeinsamer Benutzung alttestamentlicher Stellen [8]), theils endlich ist sie zu weit hergeholt oder nicht einmal scheinbar [9]). Man hat sich ferner auf Spuren der Benu-

6) Vgl. §. 5. Anm. 1.

7) Z. B. Röm. 1, 20 ff. vgl. mit Weish. 13, 1 ff.

8) Röm. 11, 34. vgl. mit Weish. 9, 13 (s. d. Comment. S. 236). Ephes. 6, 13 ff. vgl. mit Weish. 5, 17 ff. (s. d. Comment. S. 138).

9) Hieher gehören die Stellen des Briefes Jacobi, in welchem, nach Vorgang einiger früheren Theologen, neuerlichst besonders Schneckenburger (Beiträge zur Einl. ins N. T. S. 198), Theile (Prolegg. in epist. Jac. p. 46 sq.) und Kern (Abhandl. üb. den Brief des Jacobus in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1835. 2 Heft, S. 91) eine unverkennbare Beziehung, wie auf die Apokryphen im Allgemeinen, so auf das Buch der Weisheit insbesondere, fanden. Vgl. z. B. Jac. 1, 5 mit Weish. 8, 21. 9, 6. — Jac. 1, 17 mit Weish. 1, 12 ff. — Jac. 1, 19

jung des Buches der Weisheit in den Briefen des Barnabas und Clemens von Rom berufen [10]). Allein wenn Barnabas K. 6 die Worte citirt: δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν, die sich mit einem kleinen Unterschiede auch Weish. 2, 12 finden: so schöpfen beide Schriftsteller aus der gemeinsamen Quelle der LXX Jes. 3, 10, an welche Uebersetzung sich Barnabas noch genauer als Pseudosalomo anschließt, so wie er sie auch ausdrücklich mit den Worten λέγει ὁ προφήτης ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ anführt (s. d. Comment. S. 61). So wird auch von Hegesippus bei Eusebius H. E. II, 23 nicht Weish. 2, 12, sondern die genannte Stelle des Jesaia citirt [11]). Die Aehnlichkeit, die man ferner zwischen Weish. 2, 24 mit Clem. Rom. 1 Cor. §. 1. 2 finden könnte, ist bloß scheinbar (vgl. den Commentar S. 73). Auffallender ist dagegen die Verwandtschaft der Stellen Weish. 11, 21. 12, 12 mit Clemens §. 27. Denn obschon auch hier gemeinsame alttestamentliche Stellen zu Grunde liegen (s. d. Kommentar §. 284), so ist doch in folgender Uebersicht:

---

mit Weish. 1, 11. — Jac. 3, 6. 8 mit Weish. 1, 11. — Jac. 3, 9 mit Weish. 2, 23. — Jac. 5, 4. 6 mit Weish. 2, 20. Ein noch reicheres Verzeichniß giebt Theile a. a. O. S. 47. Allein wenn solche Stellen eine Kenntniß des Buches der Weisheit beweisen sollen, dann würde sich deren Verzeichniß aus jedem Kapitel des neuen Testamentes vermehren lassen. Die meiste Aehnlichkeit haben noch die beiden zuletzt angeführten Stellen, aber warum sollen denn nicht zwei Schriftsteller derselben Nation, die sich innerhalb eines bestimmten Kreises von Gedanken, Worten und Redensarten bewegen, auch unabhängig von einander in dem Gebrauche der Worte καταδικάζειν und ὁ δίκαιος übereinstimmen? — Nachtigal (a. a. O. S. 13) vermuthet, daß Jesus bei Luc. 11, 49 mit den Worten ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν κ. τ. λ. sich auf die Stelle Weish. 2, 12—20 beziehe, indem das Buch der Weisheit in der Ursprache auch die Ueberschrift חָכְמַת אֱלֹהִים geführt habe.

10) Z. B. Hasse a. a. O. S. 177. Eichhorn a. a. O. S. 174, ohne jedoch die Stellen selbst namhaft zu machen.

11) Vgl. Valesius zu d. St. bei Heinichen T. I, p. 170.

Weish. 11, 21: κράτει βραχιονός σου τις ἀντιστήσεται;	
— 12, 12: Τίς γὰρ ἐρεῖ· τί ἐποίησας; (LXX Hiob 9, 12) ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου;	Clemens §. 27: τίς ἐρεῖ αὐτῷ, τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ;

auffällig, daß ſich die Frage τίς ἀντιστήσεται κ. τ. λ meines Wiſſens im A. T. nicht findet. Die erſte τίς γὰρ ἐρεῖ τί ἐποίησας findet ſich zwar im Hiob; aber merkwürdig bleibt es doch, daß Clemens beide Fragen eben ſo wie Pſeudoſalomo mit einander verbindet, ſo daß man ſich allerdings zur Annahme geneigt fühlt, es finde hier eine Reminiſcenz aus dem Buche der Weisheit Statt. Denn wenn Clemens auch in der zweiten Frage etwas von Weish. 12 12 abweicht, ſo ſtimmt er dafür in dem Worte τῷ κράτει mit K. 11, 21 überein, was ſich aus der Freiheit in der Reminiſcenz recht gut erklären ließe. Indeſſen bieten ſich auch ſolche Fragen der religiöſen Stimmung ſehr leicht von ſelbſt dar, ſo daß beide Schriftſteller zuſammenſtimmen konnten, auch ohne von einander abhängig zu ſeyn. In keinem Falle kann man bei ſtreng wiſſenſchaftlicher Betrachtung die Aehnlichkeit ſo ausreichend finden, um aus ihr die Benutzung des Buches der Weisheit durch Clemens als unumſtößliche Gewißheit zu beweiſen. Endlich hat man ſich auf Melitos Kanon bei Euseb. H. E. IV, 26 berufen, worin ſich Folgendes findet: Σολομῶνος Παροιμίαι ἡ καὶ σοφία, ſtatt deſſen früher mehre Katholiken bloß ἡ σοφία laſen, ſo daß das Buch der Weisheit damit bezeichnet und von den Proverbien unterſchieden würde [12]). Allein die richtige Lesart iſt ἡ καὶ σοφία [13]), und Melito giebt nur einen zweiten Titel der Proverbien an, indem dieſe nach einer anderen Stelle bei Euſebius von den älteren Kirchenſchriftſtellern auch παναρετος σοφία genannt wurden [14]).

12) Vgl. Fabricii Prolegg. in libr. Sap. p. 241 sq.
13) Vgl. Valesius u. Heinichen zu d. St.
14) Hist. Eccles. IV, 22: Οὐ μόνος δὲ οὗτος (Ἡγήσιππος)

§. 8.

Kritik des Textes.

Die Kritik des Textes, wie der Apokryphen im Allgemeinen, so die des Buches der Weisheit insbesondere, liegt noch sehr im Argen. Unter den hieher gehörenden Hilfsmitteln kommen zuerst die drei alten Versionen in Betracht, die uralte lateinische, die syrische und die arabische, von denen die beiden letzten den Sinn sehr oft frei und paraphrasirend wiedergeben [1]). Dagegen ist die erstgenannte Uebersetzung für die Kritik von unberechenbarem Werthe, sowohl wegen ihres hohen Alters, als auch wegen ihrer fast wörtlichen Treue. Hieronymus erlaubte sich bei Revision derselben keine bedeutenden Veränderungen [2]). Eine Eigenthümlichkeit derselben besteht in einer namhaften Zahl von Zusätzen an verschiedenen Stellen, die ihrem kritischen Werthe nach sehr verschieden sind [3]). — Die Citate bei den Kirchenvätern sind wegen der Freiheit, welche sich diese bekanntlich im Citiren erlaubten, nur mit Vorsicht zu gebrauchen, verstärken jedoch durch ihre Auctorität das Gewicht der handschriftlichen Varianten. Schätzbare Beiträge sowohl aus den alten Versionen als aus den Kirchenvätern zur Kritik der Apokryphen, insbesondere des Weisheitsbuches,

---

ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς παναρέτου σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν. Daher ist auch Hasse (S. 177) Vermuthung falsch, die Stelle beweise, daß Melito das Buch der Weisheit gekannt und mit Salomos Sprüchen verwechselt habe. Erst bei Athanasius und Epiphanius findet sich der Ausdruck παναρ. σοφία auch von unserer Schrift, vgl. Valesius zu Euseb. IV, 22 u. 26, bei Heinichen T. I, p. 387 sq. u. p. 404.

1) Eine Charakteristik derselben s. b. Hasse a. a. O. S. 232 ff.

2) Hieronymus Praef. in librr. Salom. juxta LXX: — „in eo libro, qui a plerisque Sapientiæ Salomonis inscribitur, et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi: tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans. Wir haben uns bei Anführung derselben stets des Namens der Vulgata bedient.

3) Vgl. besonders den Commentar zu K. 1, 15. S. 33 f. 2, 8. S. 57 und außerdem die Stellen K. 2, 17. 5, 14. 6, 1. 23. 8, 11. 9, 19. 10, 1. 11, 6. 8. 17, 1.

hat der Däne Benedict Bendtsen geliefert in seiner Inauguralschrift: Specimen exercitationum criticarum in V. T. libros apocryphos e patrum scriptis et antiquis versionibus. Gotting. 1789. 8. (worin p. 51—74 auf das Buch der Weisheit sich bezieht) [4]).

Des Engländers Richard Arnald kritische Arbeiten über die Apokryphen und über das Buch der Weisheit insbesondere sind mir ihrer Beschaffenheit und ihrem Werthe nach nicht näher bekannt geworden [5]). Einen reichen Apparat sowohl an handschriftlichen Collationen als patristischen Citaten zum Behuf einer neuen kritischen Ausgabe unserer Schrift hat Thilo gesammelt, und je interessanter die von ihm bereits mitgetheilten wenigen Proben [6]) sind, desto lebhafter muß in uns der Wunsch rege werden, daß dem verehrten Manne bald Muße vergönnt sey, sein schon im Jahr 1825 gegebenes Versprechen zu erfüllen. Er hat in Paris neun Handschriften verglichen, deren nähere Beschreibung er seiner neuen Ausgabe vorbehält, und welche er mit A. B. C. D. E. F. G. H. I. bezeichnet hat. Der Cod. A enthält außer dem ganzen Buche auch noch ein Fragment von K. 1—4, 7, von Thilo mit Aa bezeichnet. — Die bekannte Ausgabe der LXX und der Apokryphen von Holmes und Parsons [7]) leistet zwar für die Kritik unmittelbar gar nichts, da sie nur ein unveränderter Abdruck des

---

4) Auch ist in dieser Beziehung die wahrscheinlich von Gottfr. Arnold besorgte deutsche Uebersetzung des Buches, „durchgehends mit gleichen Schriftstellen, variantibus lectionibus, nöthigen Anmerkungen und Erklärungen versehen" (Halle 1705) sehr zu beachten. Nur ist es unbequem, daß die Varianten bloß in deutscher Uebersetzung gegeben werden.

5) Critical commentary upon the Book of Wisdom (Lond. 1744. Fol. u. 1748. Fol.), und Critical commentary upon the Books of the Apocrypha. Lond. (1744 — 1752. 3 Theile, Fol., 1806. 1809) 1822. 4.

6) Specimen exercitationum criticarum in Sapientiam Salomonis. Hal. 1825.

7) Vet. Test. graec. c. var. lectt. ed. Rob. Holmes. Oxon. Fol. T. I, 1798—1806. Contin. Jac. Parsons T. II—V, 1810—27. Fol. (Der fünfte Band enthält die Apokryphen.)

vaticanischen Textes ist, desto reicheres Material bietet sie aber in ihrer Anhäufung von Varianten dem künftigen Bearbeiter der Apokryphen. Denn durch diesen kritischen Apparat wird vielfach entweder die Lesart des Cod. Vaticanus oder die des Alexandrinus bestätigt, oder von Kritikern gemachte Conjecturen erweisen sich als handschriftliche Lesart, oder er bietet sonst zu kritischen Betrachtungen und Discussionen und Verbesserungen des Textes Veranlassung. Bei einigen kritisch sehr schwierigen Stellen lassen jedoch sowohl Holmes als Thilos Handschriften den Kritiker im Stiche. — Zur Erklärung der mit Zahlen bezeichneten im Holmes'schen Apparate zum Buche der Weisheit verglichenen Codd. geben wir aus der den einzelnen Bänden jener Ausgabe vorausgeschickten Beschreibung und Uebersicht folgenden Auszug:

Cod. 23. — *Codex bibliothecae Sti Marci ducalis Venetae*, signatus num. 1, *antiquissimus*, litteris uncialibus descriptus. Continet Jobum, Proverbia, Ecclesiast., Cantic., Sap. Sal. et Sirac., Hoseam cum sqq. XI prophet. minor. et Jesaiam.

Cod. 55. — *Codex Vaticanus* sign. num. I. Fuit olim e codicibus Christinae reg. Suecorum. Est membranaceus, in folio scriptus, forte sec. XII in duabus per paginas columnis, sine capitum aut versiculorum distinctione. Complectebatur olim omnes V. et N. T. libros, sed nunc Vol. II deperditum est. — Est vero aut mutilus in foliis haud paucis, aut a librario multa fuerunt omissa.

C. 68. — *Codex Venetus.* Est e codicibus Sti Marci ducalis, numero V signatus. Est membranaceus nitide et eleganter exaratus et ex variis codicibus iisque interdum praestantioribus atque optimae notae descriptus videtur, jussu forte Bessarionis Cardinalis.

C. 106. — *Codex Ferrariensis.* Est e codicibus bibliothecae Carmelitarum calceatorum ad divum Paulum Ferrarae. — — *Codex notae bonae.*

C. 155. — *Cod.* cl. *Meermani* membranaceus in 4to.

Continet Ecclesiast. Cantic. et Sap. Salom. Duabus columnis scriptus sine distinctione capitum: hic illic, ut videtur, rescriptus, mutilus a principio et fine. Videtur esse seculi XII exeuntis vel XIII ineuntis.

C. 157. — *Cod. bibl. publicae academiae Basileensis*, sign. B. VI, 23. Complectitur Job., Proverb., Ecclesiast., Cantic., Sap. Sal. et Sirac.

C. 248. — *Codex Vaticanus*, bombycinus, num. 346, *circa sec. XIV diligenter exaratus*, in quo continentur Proverb., Eccles., Cantic. et Job; — Sap. Salom., Sirac., Esdr., Tob., Judith, Esther.

C. 253. — *Codex Vatic.* num. 336 membranaceus, in 4ta forma sec. XIV exaratus.

C. 254. — *Cod. Vatic.*, num. 337 membran. sec. XIII, ut videtur, exaratus, form. 8.

C. 261. — *Cod. biblioth. Mediceae* num. XXX. plut. VII. sec. XIV. Continet Job., Proverb., Ecclesiast. et Sap. Salom.

C. 296. — *Cod. biblioth. Vaticano-Palatino-Heidelb.*, membranac. num. 337. script. sec. XIII, in 4to.

§. 9.

Die Erklärer. [1])

Die Homilieen, welche Augustinus und Ambrosius über das Buch der Weisheit schrieben, scheinen schon sehr früh verloren gegangen zu seyn. Dasselbe gilt von dem Werke des Presbyter Bellator, welcher nach Cassiodor. Instit. divin. litterar. 5. wie über mehre andere Apokryphen, so über das Buch der Weisheit einen Commentar in 8 Büchern schrieb. [2]) Das Werk des Ra-

1) Die mit einem Sternchen bezeichneten Bücher standen mir bei Ausarbeitung des Commentars nicht zu Gebote.

2) Vgl. Rabani Mauri Praef. in libr. Sap.: „Cujus voluminis (Sapientiae) expositionem presbyter Bellator octo libris se assumsisse testatus est. De quo Pater Augustinus et St. Ambrosius homiliarum nomine nonnulla dixerunt. — Verum cur ego ad exponendum hunc librum laborem assumserim, haec causa fuit, quia nullam antea super totum librum

banus Maurus: Commentariorum in librum Sapientiae libri tres [3]), iſt nicht ſowohl eine Auslegung, als vielmehr eine Reihe den einzelnen Kapiteln angeknüpfter allegoriſch-dogmatiſcher Betrachtungen. Des Matthäus Kantakuzenos (14 Jahrh.) Scholien, welche nach dem Zeugniß des Cornelius a Lapide von dem Jeſuiten Brunellus ins Lateiniſche überſetzt wurden, haben wir nirgends erhalten können. — Seit der Reformation ſind folgende Erklärer zu bemerken:

I. aus der katholiſchen Kirche:

*1) Petri Nannii († 1557) Scholia in libr. Sapientiae. Basil. 1552. 4. (Aeußerſt ſelten.) [4])

2) Joann. Lorini Comment. in Sapientiam. Lugd. 1607. 4. Ed. II. Colon. 1624. fol.

3) Cornelii a Lapide Comm. in libr. Sap. Antv. 1638. Fol. (Obſchon Beide die Fehler der Exegeſe ihrer Kirche und ihrer Zeit theilen, ſo zeichnen ſie ſich doch durch umfaſſende Gelehrſamkeit und Scharfſinn und durch Berückſichtigung der früheren Erklärungen dermaßen aus, daß ihre Werke noch heutzutage dem Ausleger unentbehrlich ſind. Man findet darin berückſichtigt die Erklärungen von Kantakuzenos, Nannius, Oſorius, Watblé, Corn. Janſen und vieler Anderer.)

4) Car. Franc. Houbigantii Notae criticae in universos Vet. Test. libros cum integris ejusdem prolegomenis. Tomi II. Francof. 1777. 4. (Ueb. das B. d. W. T. I, p. 465—480. Die kurzen ſcholienartigen Obſervationen über einzelne Stellen ſind nicht bloß kritiſch, ſondern auch exegetiſch; hie und da etwas verwegene Conjecturen.)

---

expositionem inveni, licet praedictus presbyter Bellator octo libros in eo se fecisse, ut praedixi, commemoret, haec hactenus ad nos non pervenerunt.

3) In deſſen Opp. ed. Col. Tom. III, 1626. p. 362 sqq.

4) „(N. scholia) nos Oxonii in bibliotheca Bodlejana inspeximus et eam mereri intelleximus laudem, qua a Paulo Colomesio Observv. sacr. p. 106 ornantur.“ Thilo spec. crit. p. 2.

II. aus der protestantischen Kirche:

5) Conr. Pellicani († 1556) in libros quos vocant apocryphos vel potius ecclesiasticos — commentarii. Tiguri 1572. fol. (Kurze paraphrastische Erläuterungen.)

6) Nicol. Selneccerus: Liber Sapientiae ad Tyrannos vere aureus et omnium bonorum lectione dignissimus, ex graeco in latinam linguam conversus et argumentis et adnotationibus necessariis illustratus. Lipsiae 1568. 8. (Ist heutzutage kaum von einigem Werthe.)

7) Victorin Strigel: Sapientia Sirach interprete Victor. Strigelio. Lips. 1575. 12. (Enthält von p. 277 an, ohne daß ein neuer Titel eingefügt ist, eine Uebersetzung des B. d. W. in elegantem Latein, hie und da mit kurzen Randbemerkungen. Sie ist wieder abgedruckt neben dem griech. Text in: Liber Tobiae, Jud., Or. Manassae, Sap. et Ecclesiasticus, cum — — prolegomenis Joh. Alb. Fabricii. Francof. et Lips. 1691. Die Prolegg. des Letzteren sind sehr werthvoll.

8) Die Critici sacri, T. III, ed. Francof., enthaltend die Anmerkungen von Baduellus, Castellio, Clarius und Grotius, von denen nur der erste und letzte dieser Ausleger in Betracht kommen können; namentlich sind Grotius Verdienste auch in der Geschichte der Exegese dieses Buches dankbar anzuerkennen.

9) Das Buch der Weisheit nach dem Grundtext in griechischer Sprache mit philologischen und moralischen Anmerkungen — — mit Vorrede von Joh. Ad. Steinmetz. Magdeb. u. Leipz. 1747. 8. (Ganz unbedeutend.)

10) Joh. Friedr. Kleuker: Salomonische Denkwürdigkeiten. Als Anhang: das Buch der Weisheit übersetzt und durch Anmerkungen erläutert. Riga 1785. 8. (Die Uebersetzung höchst ungenau und mehr paraphrasirend; die wenigen Anmerkungen entweder ganz unbedeutend oder von Grotius entlehnt.)

11) Joh. Gottfr. Hasse: Salomos Weisheit, neu

übersetzt mit Anmerkungen und Untersuchungen. Jena 1785. 8. (Enthält viele noch jetzt brauchbare und scharfsinnige Bemerkungen; besonders brauchbar durch Vergleichung der drei alten Versionen.)

*12) Jacob Wallenius: Salomos Vishet. Oefversatt ifrån grekiskan; med bifogade philologiska och critiska anmärkningar. Greifswald 1786. 4.

*13) — — Annotationes philologico-criticae in librum, qui inscribitur σοφία Σαλωμών. Gryphisw. 1786. 4. (Beide Schriften, namentlich die letztere, sind äußerst selten.)

14) J. C. C. Nachtigal: Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth und als Vorbereitung zum Studium des N. T. — Auch unt. d. Titel: Die Versammlungen der Weisen. Zweiter Band. Halle 1799. (Die Uebers. viel zu frei; die kurzen Erklärungen sind oft schief und sonderbar.)

*15) Die Apokryphen des A. T. mit vollständigen erklärenden Anmerkk., ein Anhang zum Bibelwerke des Hn. W. F. Hezel. 2 Thle. Lemgo 1800—1802.

16) Karl Gottfr. Kelle: Die heiligen Schriften in ihrer Urgestalt, deutsch und mit neuen Anmerkungen. Erster Band. Salomonische Schriften. Freib. 1815 (Buch der Weisheit: S. 325 ff. Unbedeutend. Die neuen Anmerkk. sind meistens nicht wahr, und die wahren nicht neu.)

17) Aug. Ludw. Christ. Heydenreich: Probe einer Uebersetzung und Erläuterung des Buches der Weisheit. In Tzschirners Memorabilien, 5 Bd. 2 St. bis 8 Bd. 2 St. (Die Uebers. oft geziert und ungenau; die Anmerkungen lobenswerth durch Fleiß und Reichthum des exeget. Materials, jedoch Mangel an grammatischer Genauigkeit.)

18) W. F. Engelbreth: Librum Sapientia Salomonis vulgo inscriptum interpretandi specimina Im et IIm, capita quinque priora complectentia. Havniae 1816. (Ebenfalls sehr fleißig gearbeitet, doch mit demselben Mangel an grammat. Genauigkeit.)

19) Joh. Fr. Gaab: Handbuch zum philolog. Verstehen der apokryph. Schriften des A.T. 2 Thle. Tüb. 1818—19. (I Bd. S. 1—104. Ohne alle Angabe und Entwickelung des Zusammenhanges; oft kaum etwas mehr als Vocabularium.)

20) Joh. Schultheß: Exegetisch-theologische Forschungen. 3ten Bds. 1 St. Zürich 1820. Enthält S. 32 ff. die Uebersetzung von Kp. I, 1—7. VI, 17—X, 16, nebst Anmerkungen, die aber in der bekannten Weise des Vfs. öfters hart und gezwungen sind.

21) J. Ph. Bauermeisteri commentarius in Sap. Salomonis librum V. T. apocryphum. Goett. 1828. 8. (Zeichnet sich aus durch Scharfsinn, fördert wesentlich das Verständniß des Buches, obschon man nicht selten ein tieferes und gründliches Eingehen sowohl in den Zusammenhang als in den Sinn des Einzelnen vermißt. Zu wenig Berücksichtigung der kanon. Schriften.)

Unter den deutschen Uebersetzungen ist die ausgezeichnetste die von de Wette, besonders durch ihre Leichtigkeit und ihr treues Anschließen an das Original, ohne gegen den Geist der Muttersprache zu verstoßen.

Endlich ist noch ganz neuerlich durch Gfrörers und Dähnes Forschungen über die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie [5]) auch über das Buch der Weisheit ein besonderes und in vieler Beziehung neues Licht verbreitet worden. Beide Gelehrte betrachteten jedoch unsere Schrift zu sehr mit philonisirendem Auge, und indem sie Pseudosalomo in größeren Einklang mit Philo zu bringen strebten, verfielen sie hie und da in gezwungene Erklärungen.

5) Vgl. die zu §. 5. Note 15, angeführten Schriften.

Erſter Hauptabſchnitt, Kap. I—V.

mpfehlung der Weisheit als Führerin zur ſeligen Unſterblich-
it mit Bezug auf gewiſſe freigeiſteriſche und ſittenloſe, von
dem väterlichen Geſetze abtrünnige Gegner derſelben.

Kap. I.

Dieſes Kapitel enthält zuerſt eine Aufforderung zu rechtſchaffe-
r Geſinnung und Handlung, denn nur dieſe führe zur Weisheit
d zur Gemeinſchaft mit Gott, während das Gegentheil davon ab-
re (1—5); auch unlauteres Denken und Handeln und gottesläſter-
es Reden der göttlichen Allgegenwart und Allwiſſenheit nicht
borgen bleibe und darum der Strafe nicht entgehen könne (6—
); es führe nämlich den Tod herbei (11—12), gegen den ur-
änglichen Zweck des Schöpfers, der Alles zum Leben beſtimmt
e (13—14). Rechtſchaffenheit allein führe zur Unſterblichkeit
), aber der Gottloſe habe ſich dem Tode geweiht (16).

**V. 1—2. Allgemeine Aufforderung zum Streben nach
eisheit, nebſt Angabe der Bedingungen, unter welchen daſ-
be erfolgreich ſey.**

V. 1. *Οἱ κρίνοντες τὴν γῆν*] Nachtigal
mmt dieſe Worte als Bezeichnung der ächten Israeli-
n, indem es bekannte jüdiſche Erwartung war, daß dieſe
der meſſianiſchen Zeit an dem göttlichen Gerichte über die
rigen Völker Theil haben würden; vergl. zu K. 3, 7. 8.
eſe Erklärung iſt aber hier gegen allen Zuſammenhang,
m wie aus dem Verlaufe dieſes und des folgenden Kap.
hellt, redet Pſeudoſalomo Solche an, die gar nicht ächte
aeliten waren; ferner hätte dann das Participium Futuri
hen müſſen, und endlich läßt es ſich nicht nachweiſen, daß
Ausdruck ohne Weiteres in der angegebenen Bedeutung
braucht worden ſey. Richtiger haben daher die übrigen
klärer wirkliche Herrſcher verſtanden, und zwar Bret-
hneider (Diss. I, p. 15) und Englbr., ihrer Anſicht

von der Entſtehung und Compoſition des Buches zu Gunſten
Omnes, qui divitiis, auctoritate, dignitate ceteris re
publicae incolis antecellunt, divites, potentes, reipu
blicae magnates (Englbr.), mit Einem Worte an An
tiochus Epiphanes und ſeine Helfershelfer. Dieſe Er
klärung fällt natürlich mit Verwerfung der Bretſchnei
der'ſchen Hypotheſe. Wir verſtehen Könige oder Herrſch
im Allgemeinen. Der ſpecielle Begriff des κρίνειν iſt näm
lich ſtatt des allgemeineren βασιλεύειν oder κυριεύειν ge
ſetzt (vgl. Artemid. II, 12. p. 56. ed. Ald.: Κρίνειν γὰ
τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοὶ), in welcher Bedeutung auch
das hebr. שָׁפַט gebraucht wird, Prov. 8, 16. Vgl. auch
LXX Pſ. 2, 10. Jeſ. 40, 23. Sir. 4, 15. — Daß die
Anrede der Herrſcher hier nur zur Form des Buches gehö
ſieht man leicht, da im ganzen Kapitel ſich keine ſpeciell
Beziehungen auf Herrſcher finden, im Gegentheil die Er
mahnungen, die der Vf. giebt, allgemeineren Inhaltes ſin
und ſich auf Alle beziehen, welche durch Irreligioſität Ge
und der Weisheit ſich entfremden. Es fragt ſich nur, a
welchem Zwecke der Vf. dieſe Form der Ermahnung er
wählt habe. Ermſt. meint: „Lectores regum nomi
auctor ornat, quia regem, cujus personam induit, dec
adhortari reges.“ Allein wenn der Verf. ſich ſchon hi
als König Salomo hätte einführen wollen, ſo wäre
wohl noch paſſender geweſen, das Volk oder die Völker
zureden. Ein triftigerer Grund ſcheint uns in dem ganz
Plane und Zwecke der Schrift zu liegen, mit Beziehun
auf die damaligen Verhältniſſe der Juden zu ihren U
drückern, den fremden Herrſchern, welche auf der einen Se
Irreligioſität und Freigeiſterei, auf der anderen dem ro
ſten Aberglauben und Götzendienſte Vorſchub leiſteten, u
darum als die Repräſentanten alles antijüdiſchen Weſe
gelten konnten, die wahre Weisheit zu empfehlen. Daß
Vf. dieſe Verhältniſſe wirklich berückſichtigen wollte, ſeh
wir deutlich aus K. 6, 1 ff., wo er ſich unmöglich ſo ſtr
ker Ausdrücke gegen die Herrſcher bedient haben würde, we
es ihm lediglich darauf angekommen wäre, ſich als Kö
Salomo darzuſtellen. Demnach kann auch ἡ γῆ nicht

idiſche Land (Englbr.), ſondern nur die Erde im llgemeinen bedeuten.

Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην] Statt dieſes und der lgenden Aoriſte erwartet man freilich das Präſens, weil ie befohlene Handlung eine fortgehende, keine momenane iſt. Allein auch im N. T. wird dieſer Unterſchied der laſſiſchen Gräcität nicht immer feſtgehalten, ſ. Winer Gramm. d. N. Tl. Sprachidioms. 4 A. Lpz. 1836. S. 292 f. Der Aoriſt iſt wahrſcheinlich daher zu erklären, daß man ſich bisweilen die zu vollbringende Handlung in Einen Moment concentrirt dachte, um ſo in die Ermahnung einen ößeren Nachdruck zu legen. — *Ἀγαπᾶν* involvirt hier ugleich den Begriff des Strebens, vgl. K. 6, 12. Sir. 4, 12. (wo es mit *ζητεῖν* wechſelt) und die Bemerkung zu 2, 4, 10. — *Δικαιοσ.* faſſen viele Erklärer, als Strig., Vor., Corn. a Lap., Kleuk., Haſſe, Heydenreich, Baab, von der richterlichen Gerechtigkeit, der gewiſſhaften Rechtspflege, in welchem Sinne *δικαιοσ. ἀγαπᾶν* Pſ. 45, 7 gebraucht iſt. Allein Zuſammenhang und Sinn es ganzen Kap., daß nur Sittlichkeit zur Weisheit befähige, ſchigen uns, das Wort in ſeiner gewöhnlichen hebräiſch-grieiſchen Bedeut., Angemeſſenheit des Denkens und Handelns i Gottes Geboten, Rechtſchaffenheit und Tugend, zu verſteen. Auf dieſe Bedeutung führen auch die Ausdrücke *ἀγαθόν.* id *ἁπλόν.* *καρδ.* in den beiden folgenden Gliedern, welche nzelne Seiten und Aeußerungen der *δικαιοσύνη* ſind.

Φρονήσατε — ἀγαθότητι] *Φρονεῖν*, wie ſein tammwort *φρήν*, dient zur Bezeichnung aller geiſtigen hätigkeiten, ſo wohl des Wollens als des Denkens id Erkennens; und hienach beſtimmen ſich die verſchieenen Auslegungen dieſer Stelle. Von dem Willen und der eſinnung faſſen die Worte Englbr. und de Wette. ener nimmt ganz willkürlich *φρον. περὶ τ. κ.* als ſynym mit *φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ*, Matth. 16, 23, in r Bed.: ea facere, facienda censere, quae Deus fieri lt; de Wettes Ueberſetzung: „Seyd rechtſchaffen geint gegen den Herrn,“ ſtreitet eben ſo gegen den Paralismus als gegen die Bedeutung von *περί*. Mit Recht

haben daher die übrigen Erklärer φρον. von einer Thäti
keit des Denkvermögens verſtanden, in welcher Beziehu
das Wort wiederum eine doppelte Bed. hat: 1) Gedank
hegen, 2) nachdenken. Mehre Erklärer (Grot., Lor
Corn. a Lap., Heydnr., Schulth.) entſchieden ſi
für die erſte und verbinden φρον. ganz eng mit ἐν ἀγα
θότ. (welches nach einem Hebraismus ſo viel ſeyn ſoll al
ἀγαθῶς; Vulg.: *bene* sentite de Deo) in dem Sinn
„würdige, richtige Begriffe von Gott haben", im Gege
ſatze zu κακῶς π. θεοῦ φρον. Kap. 14, 30. Allein z
Bezeichnung dieſes Begriffes würde der Vf. wohl ὀρθ
geſagt haben, da ἀγαθότης nicht eine Eigenſchaft des Ve
ſtandes, ſondern des Willens iſt. Auch zeigt uns das paralle
Glied ἐν ἁπλ. καρδ. ζητ. αὐτ., daß ἐν ἀγαθ. nicht ſo e
als ein Adverb, mit φρονήσατε verbunden werden ka
ſondern daß es vielmehr die Eigenſchaft bezeichnet, wel
das φρονεῖν begleiten ſoll, die Bedingung, unter wel
das Nachdenken über Gott mit glücklichem Erfolge gekr
iſt, d. i. Bravheit, Sittlichkeit. Die Richtigk
dieſer Erklärung ergiebt ſich auch aus V. 2—4, welche
V. 1 den Grund enthalten, und wo es heißt, nur den Si
lich-Lauteren gebe ſich Gott zu erkennen, während
lauterkeit von Gott entferne und in eine ſündhafte Seele
Weisheit nicht eingehe. — Nach der Lehre des B.
Weisheit iſt Gotteserkenntniß ein weſentlicher Beſtandth
der Weisheit, vgl. 2, 13. 9, 17. 15, 3., jedoch mehr
praktiſchen Sinne, Kunde von dem rechten Verhältniſſe
Menſchen zu Gott, Kenntniß der göttlichen Macht, G
Gerechtigkeit und deren Beziehung zur Menſchheit, vgl.
K. 2, 13; obſchon auch das ſpeculative Element nicht ga
ausgeſchloſſen gedacht werden darf, ſ. zu K. 9, 17.

Ἐν ἁπλότητι — — αὐτόν] Ζητεῖν oder ἐκζητε
τ. θ. oder τ. κύρ., hebr. דָּרַשׁ יְהוָה oder בִּקֵּשׁ יי, bede
oft nach Gottes Wohlgefallen ſtreben, Jerem. 29, 13.
14, 2. Röm. 3, 11. Hebr. 11, 6., mit dem Correlat
εὑρίσκεσθαι oder ἐμφανῆ γενέσθαι, ſich günſtig zeigt
Jeſ. 65, 1. Jer. 29, 13. 2 Chron. 15, 2. coll. Röm. 1
Dieſe Bedeutung nimmt Heydnr. in unſerer Stelle a

indem er φρονεῖν κ. θ. und ζητεῖν τ. κ. so unterscheidet, daß jenes die Religion als Sache des Verstandes, dieses dieselbe als Sache der Gesinnung und des Herzens bezeichne. Allein nach dem ganzen Zusammenhange ist die Weisheit hier Sache der Erkenntniß, sie ist s. v. a. Gotteserkenntniß; daher die übrigen Erklärer ζητεῖν τ. κυρ. ganz richtig in der Bed. fassen: Gott zu erkennen suchen, in welchem Sinne auch K. 13, 6. Apstg. 17, 27. als „Gott suchen und ihn finden" sich entgegengesetzt wird*). — Ἁπλότης καρδίας, hebr. יֹשֶׁר לֵבָב, der einfache, unbefangene, schlichte Sinn im Denken und Handeln, 1 Chron. 29, 17. Eph. 6, 5. Col. 3, 21; nach dem, von den Erklärern nicht beachteten, Parallelismus, in welchem es dem ἀπιστεῖν, ἀγαθότ. dagegen dem πειράζ. θεόν entgegengesetzt ist: das einfache, unbefangene, kindliche Gemüth, welches fern von Zweifel an Gottes Macht und Güte ist, während die von dem Vf. bekämpften Gegner keinen Glauben an das Uebersinnliche hatten.

V. 2 enthält den Grund, warum das Streben nach Weisheit und Gotteserkenntniß von Lauterkeit in Denken und Handeln begleitet seyn müsse: denn nur unter dieser Bedingung sey jenes Streben nicht vergeblich.

Ὅτι εὑρίσκεται — αὐτόν] Ueber εὑρίσκεσθαι, hier: cognoscendum se praebere, s. die Anm. zum vor. Vers. — Πειράζειν τὸν θεόν, נָסָה אֶת יְהוָה, bed. gewöhnlich: an Gottes Allmacht und Beistand zweifeln, ihn gleichsam herausfordern, seine Macht zu zeigen, 2 Mos. 17, 2. 7. 5 Mos. 33, 8. Ps. 78, 18. 41. 56. 95, 9. 106, 14. Protev. Jac. Cp. 20. p. 250 ed. Thilo. (οὐαὶ τῇ ἀπιστίᾳ μου, ὅτι ἐξεπείρασα θεὸν ζῶντα), in welcher Bedeutung Bauermst. auch hier die Redensart versteht. Achten wir aber auf den Parallelismus, nach welchem dieselbe, wie schon bemerkt wurde, dem ἐν ἀγαθότ. in V. 1 entgegensteht, so wie auf V. 3 und 4, wo es heißt, daß Unsittlichkeit von Gott und der Weisheit trenne: so

*) So auch Orig. c. Cels. 7, 42: Οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ζητῆσαι — τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν καθαρῶς.

haben wir eine andere Bedeutung anzunehmen, nämlich: durch unsittliches Handeln Gott gleichsam auf die Probe stellen, um zu sehen, ob er es bestrafen werde und könne, seine Langmuth und Strafmacht reizen, vergl. 5 Mos. 6, 16. Act. 5, 9. 15, 10. 1 Kor. 10, 9., womit verwandt ist παραζηλοῦν τ. κύρ. 1 Kor. 10, 22. 5 Mos. 32, 21. und παροξύνειν θεόν 5 Mos. 32, 16. 21. — Daher ist auch Gaabs Erklärung falsch: „zufrieden seyn mit dem, was und wie Gott sich offenbarte, und nicht verlangen, daß er ihnen zu Liebe noch dieses und jenes mehr von sich hören lasse.“

Ἐμφανίζεται — — αὐτῷ] Ἐμφανίζεσθαι sich offenbaren, sich zu erkennen geben, = θεωρεῖσθαι K. 6, 12.; φανεροῦσθαι 6, 16., dagegen 2 Mos. 33, 17 von einer äußeren Theophanie; Joh. 14, 21. 22. von der Wirksamkeit des erhöheten Erlösers in den Gemüthern der Seinen durch den h. Geist. — Μὴ ἀπιστοῦντες nach Englbr. s. v. a. ἀπειθοῦντες, immorigeri. Da aber der Vf. nach K. 2 es hauptsächlich mit religiösen Zweiflern zu thun hat: so liegt es weit näher, Solche zu verstehen, welche in Gottes Macht keinen Zweifel setzen, welche das Vertrauen hegen, daß er ihnen Weisheit verleihen könne. Eben so wird auch Jac. 1, 6 als Bedingung der Verleihung christlicher Weisheit Glaube gefordert, indem nur dieser derselben fähig und würdig ist. Vergl. auch Matth. 21, 22. Mrk. 11, 24. — Die Lesart des Cod. Alex., μὴ πιστεύουσι, giebt sich deutlich als bloßes Versehen kund; man müßte denn μή weglassen, wie Cod. 261. und die Vulg.: qui fidem habent in illum. Doch ist die gewöhnliche Lesart, von ihrer größeren kritischen Beglaubigung abgesehen, dem parallelen μὴ πειράζ. weit angemessener.

V. 3—5 wird der Gedanke des 2 V. negativ und zwar so ausgesprochen, daß jeder Vers in Form eines Satzes den vorhergehenden näher bestimmt und steigert, nämlich V. 3: Unlauteres Denken und Handeln führe von Gott ab; V. 4: die göttliche Weisheit verbinde sich nicht mit solchen Menschen; ja (V. 5) sie fliehe dieselben.

V. 3. Σκολιοὶ γὰρ — θεοῦ] Σκολιός krumm,

wird hier nach einer auch in anderen Sprachen gewöhnlichen Metapher auf Willen und Gesinnung übertragen, welche nicht die rechte Richtung verfolgen, daher unfromm, tückisch, gottlos, 5 Mos. 32, 5. Ps. 77, 10. Prov. 4, 24. Apstgsch. 2, 40. Philipp. 2, 15. — *Λογισμός* bei den Klassikern Berechnung, Ueberlegung, vgl. Kohel. 9, 10., wird in der Bibel gewöhnlich in moralischer und religiöser Bedeutung von der Gesinnung des Menschen gebraucht. An sich enthält es weder Lob noch Tadel, Röm. 2, 5; doch kommt es gewöhnlich in schlimmer Bedeutung vor, vgl. Jer. 11, 19. 2 Kor. 10, 4., meistens, wie hier, noch durch einen Beisatz näher bestimmt, s. V. 5. 11, 16. 2 Kor. 10, 4. Im N. T. steht dafür gewöhnlich das Compos. *διαλογισμοί*, theils absolut, Luc. 2, 35. 5, 22. Röm. 14, 1. 1 Kor. 3, 20., theils mit Epithetis von übler Bedeutung, Matth. 15, 19. Marc. 7, 21. Jac. 2, 4. — Die Redensart von Gott geschieden werden erhält gewöhnlich durch den Gedankenzusammenhang ihre specielle Beziehung, so Jes. 59, 2: des göttlichen Wohlgefallens verlustig werden; Röm. 8, 39. bezeichnet es die Aufhebung des liebevollen Verhältnisses des Menschen zu Gott im Reiche Christi; hier Verlust des göttlichen Einflusses in Mittheilung der Weisheit und Gotteserkenntniß, vgl. V. 4.

Δοκιμαζομένη — — ἄφρονας] Die Worte δοκιμαζ. *ἡ δύναμις* sind verschieden erklärt worden, je nachdem man zu *δύναμις* als Subjectsgenitiv Gott oder die Menschen verstand. In der ersten Weise faßte man die Worte im Mittelalter, wo man des Griechischen unkundig die Uebersetzung der Vulg., probata virtus, von bewährter Tugend im moralischen Sinne verstand (s. Lor. und Corn. a Lap. zu d. St.), eben so Clarius, Hasse und Englbr. Der Erste: vis animi bene exercitata in via domini; nam ejusmodi homines aptissimi sunt corripiendis aliis, welche Erklärung allerdings besser ist als die von Hasse und Englbr.: „die selbstgepriesene Macht verräth den Thoren.“ Beide wurden zu dieser Erklärung des Parallelismus wegen veranlaßt, um nicht zu *δύναμις* einen andern Genitiv als zu *λογισμοί* suppliren

zu müſſen. Allein ſo ſtreng formell braucht der Parallelismus gar nicht zu ſeyn, vgl. V. 8, und die Erklärung des δοκιμάζ. durch grundlos rühmen iſt gegen den Sprachgebrauch. Richtiger verſtehen daher Bonavent., Bad., Grot., Lor., Corn. a Lap. und die meiſten Neueren unter δύναμ. die göttliche Macht, weichen aber in Erklärung des δοκιμαζομένη von einander ab. Corn. a Lap., Grot. und Heydnr. erklären: „die ſich als ſolche bewährende Macht.“ Es iſt aber zweifelhaft, daß δοκιμάζεσθαι irgendwo in dieſer reflexiven Bedeutung gebraucht werde. Sicherer iſt es jedenfalls, mit Gaab und Brmſt. das Wort parallel mit πειράζειν zu faſſen: „die göttliche Allmacht, welche durch Gottloſigkeit geprüft, d. h. gleichſam herausgefordert wird“, vgl. die Bemerkung zu V. 2. Dafür ſpricht ſowohl der Sprachgebrauch unſeres Vfs., als der der heil. Schrift überhaupt, nach welchem beide Worte als ziemlich gleichbedeutend zuſammengeſtellt werden, ſ. K. 2, 17. 19. 3, 5. 6. 11, 9. 10. Pſ. 95, 9. 2 Kor. 13, 5. Hebr. 3, 9. — Ἐλέγχειν faſſen die Meiſten in der Bed. überführen oder beſtrafen, in dem Sinne: „Wenn Gottes Allmacht von den Thoren verſucht wird, beſtraft ſie dieſelben und überführt ſie ihrer Thorheit.“ Allein da V. 5 ἐλέγχειν in einer ſpäteren Bedeutung, verſcheuchen, entfernen gebraucht iſt: ſo ſcheint es wohl angemeſſener, das Wort auch ſchon hier ſo zu faſſen, welche Erklärung auch zu χωρίζειν ἀπὸ θεοῦ und οὐκ εἰσελεύσεται in V. 4 beſſer paßt. — Δύναμις aber ſcheint, dem Zuſammenhange zufolge, ſowohl die göttliche Strafmacht zu bedeuten, welche durch unlauteres Denken und Handeln auf die Probe geſtellt, herausgefordert wird, als auch die in den Seelen der Menſchen wirkſame, ihnen Weisheit mittheilende göttliche Kraft, = πνεῦμα V. 5, da Pſeudoſalomo die σοφία als wirkſame Gotteskraft mit πνεῦμα θεοῦ identificirt, ſ. V. 5. K. 7, 22 ff. Ἄφρονες gewöhnliche bibliſche Bezeichnung der Unfrommen u. Gottloſen, Thoren genannt, weil ſie ihr wahres Heil nicht einzuſehen vermögen. Sinn: Statt daß ſich Gottes Kraft mit ſolchen Menſchen verbinde, um ſie der Weisheit theilhaftig zu machen, entferne ſie vielmehr dieſelben von ſich.

V. 4. enthält den Grund von V. 3. Irreligiosität müsse darum von Gott scheiden, weil mit solchen Menschen die Weisheit sich nicht verbinde, welche Gotteserkenntniß verleiht (K. 15, 3. 9, 17.), die Gemeinschaft mit Gott vermittelt (K. 6, 9.) und mit Unlauterem nichts gemein hat (K. 7, 27. 8, 19. 20. 6, 16). *Σοφία* wird hier, wie sich aus V. 5. ergiebt, als eine göttliche Kraft gedacht, welche auf die Seelen ihre Wirksamkeit äußert. — *Κακότεχνος* malis artibus utens, mala moliens, K. 15, 4. Hom. Iliad. 15, 14. *δόλος κακότεχνος*. In der Bibel kommt nur noch 3 Macc. 7, 9. das Verbum *κακοτεχνεῖν* vor. — *Κατάχρεως* verschuldet. *Κατάχρ. ἁμαρτίας* ist nicht bloß „der Sünde ergeben", wie es die Erklärer viel zu schwach fassen, sondern „in die Sünde versunken". Gleich wie ein stark verschuldeter Mann mit seinem Eigenthume dem Gläubiger als verfallen zu betrachten ist: so hat der Frevler seine Freiheit aufgegeben, ist gleichsam unter die Sünde verkauft (Röm. 7, 14), deren Eigenthum und Knecht geworden (Joh. 8, 38), daher auch zur Bezeichnung dieses Abhängigkeitsverhältnisses der Genitiv gebraucht ist, wie bei *ἴδιος*, *οἰκεῖος*. — *Ψυχή* und *σῶμα* bezeichnet nicht bloß den Menschen nach seiner Totalität, wie 2 Macc. 7, 37. 14, 38. 15, 30 (Brmst.), sondern das zweite Glied soll höchst wahrscheinlich den materiellen Leib als Sitz und Quelle des sittlich Bösen darstellen, welcher Gedanke, — bei Philo und im ausgebildeten Alexandrinismus bekanntlich ein Fundamentaldogma — auch unserem Vf. nicht fremd war, s. zu K. 8, 19. 20. — Uebrigens sehen wir zugleich aus unserer Stelle, daß Pseudosalomo, obschon sonst mit Lehrsätzen der Platonischen Philosophie vertraut, dennoch nur zwei Theile des menschlichen Wesens, Leib und Seele unterscheidet, vgl. die Bemerk. zu K. 8, 19. 20. 9, 15. 15, 11. 16, 14. — *Κατοικεῖν*, in der classischen Gräcität bekanntlich hauptsächlich vom Bewohnen eines neuen Wohnsitzes gebraucht, nachdem man einen früheren verlassen hat, wird daher in der Bibel sehr significant von göttlichen Kräften und Wirkungen im menschlichen Geiste gesagt, wahrscheinlich um damit ihren himmlischen Ursprung

anzudeuten, z. B. Eph. 3, 17: κατοικῆσαι τ. Χριστὸν — ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Barn. c. 16: ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν (den Wiedergeborenen). Herm. Past. 2, 5 u. 10: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατοικοῦν ἐν σοί. So auch von Chriſtus, welcher vom göttlichen Weſen erfüllt ſey, Coloſſ. 1, 19. 2, 19. — Die Futura εἰσελεύσεται u. ſ. w. in dieſem und dem folgenden V. ſtehen hier, wie oft, in allgemeinen Sätzen, in welchen eine Handlung als in unbeſtimmter Zeit ſich wiederholend (ſ. Ewald krit. Gr. S. 527) gedacht wird, oder eine Behauptung als immerfort giltig dargeſtellt werden ſoll.

V. 5. Die Weisheit könne ſich mit ſündhaften Menſchen deßhalb nicht verbinden, weil ſie, als eine lautere und reine, nur Sittlichkeit wirkende Kraft, die Sünde fliehe und durch ſie verſcheucht werde.

Ἅγιον γὰρ πν. — δόλον.] Vor πνεῦμα ἅγ. und πν. θεοῦ fehlt auch im N. T. gewöhnlich der Artikel. Win. S. 115. Das göttliche πνεῦμα bezeichnet bekanntlich die göttliche Kraft und Wirkſamkeit im Unterſchiede vom göttlichen Seyn an ſich und in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit, das belebende und beſeelende Princip in der phyſiſchen und moraliſchen Welt, ſ. Geſenius Comment. zu Jeſ. I, S. 421. de Wette bibl. Dogm. 3 A. S. 84 ff. Baumg.-Cruſius bibl. Theol. S. 309. Die verſchiedenen geiſtigen Eigenſchaften, in denen es ſich offenbart und als höheres Lebensprincip in den Menſchen wirkſam iſt, ſtehen im Genitiv, vgl. K. 7, 7. Jeſ. 11, 2. 5 Moſ. 34, 9. Sir. 39, 6. Eph. 1, 6. 2 Kor. 4, 13. 2 Tim. 1, 7. Joh. 14, 17. 15, 26 ff. — Παιδεία nehmen Bad., Englbr., Brmſt. u. Dähne in der Bed. Unterricht, welche Erklärung allerdings in den Zuſammenhang paßt, da von dem belehrenden Einfluſſe der göttlichen Weisheit die Rede iſt. Indeſſen wo das Wort in Einem Zuſammenhange mit σοφία vorkommt, wie hier, V. 4. 6., bezeichnet es gewöhnlich die praktiſche Seite der Weisheit, die den göttlichen Geboten gemäße Lebensweiſe, Sittlichkeit, Zucht, ſ. K. 2, 12. 3, 11. 7, 14. Pſ. 98, 6. Prov. 1, 2. Sir. 1, 27. Sim: „Als Geiſt der Zucht müſſe die Weisheit Arges

ſichen.“ Ganz gegen den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden iſt Grotius Erklärung, der πν. παιδ. als etwas rein Subjectives faßt, als: „ipsa illa constitutio animi, quae sapientia dicitur, quomodo πν. πραότητος vocatur 1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1.“ Aus dem über παιδεία Bemerkten erhellt nun leicht, daß die Lesart der Codd. Alex. 248. Aa. CEJ. und bei Athanas. Ep. ad Serap. Vol. I, p. 200. ed. Col.: πν. σοφίας entweder als Gloſſe oder als aus V. 6. entſtanden zu betrachten iſt. — In dem Prädicate ἅγιον liegt, ſowohl dem Zuſammenhange unſerer Stelle, als auch der Lehre des Buches zufolge, ein beſonderer Nachdruck: „mit dem Sündhaften und Unreinen nichts gemein habend“, ſ. 7, 22. — Uebrigens wollen Gaab und Heydenr. den Genitiv παιδείας mit δόλον verbinden; Jener in der Bedeutung „trügeriſche Gelehrſamkeit, Sophiſtik, welche dem Unglauben dient;“ Dieſer: „Trug der Lehre oder Lebensweiſe = thörichter Irrwahn, verkehrte Lebensweiſe,“ weil dieſe Erklärung dem Parallelismus angemeſſener ſey, „da auch ἀδικία und λογισμοί ihre Oppoſita haben,“ und beruft ſich noch außerdem auf den Ausdruck ἁμαρτήματα παιδείας, K. 2, 12. Allein ſchon die Wortſtellung begünſtigt weit mehr die gewöhnliche Erklärung; ferner iſt δόλος ſchon an ſich verſtändlich und bedurfte einer näheren Beſtimmung nicht, wie λογισμοί; die Worte ἐπελθούσης ἀδικίας aber können gar nicht verglichen werden, da ſie ja die Stelle eines Satzes vertreten; endlich beweiſt K. 2, 12 gar nichts, denn auch hier behält παιδεία die oben angegebene Bed., ἁμαρτ. παιδ. ſind „Sünden gegen die Zucht,“ wie aus dem parallelen ἁμαρτ. νόμου erhellt. — Δόλος, K. 4, 11., iſt nicht gleichbedeutend mit λογισμοὶ ἀσύν. und ἀδικία im Folgenden (Englbr.), ſondern es iſt der generelle Begriff von beiden, Liſt, Bosheit, die ſich ſowohl im Denken, als im Handeln äußert, während λογισμ. ἀσ. (ſ. zu V. 3) irreligiöſes Denken und Geſinnung, ἀδικ. dagegen unſittliches Handeln bezeichnet.

Ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας] Dieſe Worte haben den Erklärern, unter welchen Schultheß die

Stelle ſogar für kritiſch verderbt hält, ſehr Viel zu ſchaffen gemacht. Die meiſten ihrer Verſuche, das vermeintliche Dunkel der Stelle aufzuhellen, widerſtreiten aber ſo offenbar allem Sprachgebrauche und Grammatik, daß ihre Unhaltbarkeit auf den erſten Blick ſich ergiebt, und wir uns einer Aufzählung derſelben überheben können. Mehre Erklärer indeß haben das Richtige wohl gefühlt, indem ſie ἐλέγχεσθαι in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung „beſchämt, beſchimpft werden" auffaſſen (in welchem Falle der Begriff des ἐλέγχειν τὸ ἅγ. πν. dem des λυπεῖν in Eph. 4, 30 und bei Herm. Past. II, 10. 3 analog ſeyn würde), dabei aber die hievon abgeleitete „verſcheucht werden" nur als Vermuthung ausſprechen; ſo z. B. Rannius: „Inique tractatur sp. s. ac proinde velut confusus ac probro affectus *fugit* et *discedit*. Aehnlich Corn. a Lp., Vatblé und Brmſtr., welcher Letzte ebenfalls an der Richtigkeit der Lesart zweifelt, aber endlich doch noch beifügt: „Nihil restat, quam ut causam pro effectu ita positam mecum putes, ut ἐλέγχεσθαι *confundi* accipiendum sit pro *abire*, quod confusione efficitur." Allein ſchon Haſſe, Englbr. u. Gaab haben ſich mit vollem Recht für dieſe abgeleitete, hier durch Zuſammenhang und Parallelismus erheiſchte Bedeutung entſchieden erklärt, da ſie in der ſpätern Gräcität wirklich vorkommt und von Suicer im Theſ. unt. d. W., namentlich durch mehre Stellen aus Chryſoſtomus erwieſen worden iſt, vgl. z. B. Homil. in Matth. 58.: *Καίγε κἂν πόλεμος καταλάβῃ, κἂν λιμός, κἂν ἕτερον ὁτιοῦν, πάντα ἐλέγχεται ταῦτα τὰ τῆς εὐγενείας φυσήματα*, daher auch Paſſow in ſeinem Wörterbuche, 4te Aufl., dieſe Bedeutung ganz richtig mit aufzählt. — Zu ἐπελθούσης iſt als Object hinzuzudenken *αὐτῷ* oder *αὐτό*, sc. *τὸ πνεῦμα*: wenn Unſittlichkeit zu ihm herankommt, ſich ihm nähert. Denn indem die Weisheit als eine von Gott ausgehende Kraft in die Gemüther der Menſchen einzugehen ſucht und ihnen nahe kommt, konnte der Vf. ſich das Verhältniß auch umgekehrt denken, daß der menſchliche Geiſt und deſſen Eigenſchaften ſich dem göttlichen Geiſte nähern. — Ganz falſch Heydenr.: „wo Ungerechtigkeit

in das Herz eindringt, sich dessen bemächtigt;" dann hätte εἰσελθούσης καρδίαν oder εἰσελθ. εἰς κ. stehen müssen.

Der Vf. spricht sonach in dem Bisherigen den bedeutsamen Gedanken aus, daß Unsittlichkeit in Gesinnung und Handlung unfähig mache, das Höhere und Göttliche zu erkennen und den Sinn dafür abstumpfe, vgl. K. 2, 21.; ein Gedanke, dessen Richtigkeit auch im N. T. anerkannt wird, Joh. 7, 17. Röm. 1, 18. 1 Kor. 2, 14. 15. Eph. 4, 17 ff. Durch Reinheit des Herzens und Lauterkeit des Handelns wird der Mensch dem Göttlichen und Himmlischen verwandter und somit zu dessen Erkenntniß fähiger, welchen Gedanken wir speculativ-theosophisch ausgebildet bei Philo, als eine der Grundlagen seines Systems, wiederfinden, s. Dähne jüd. alex. Rel. Philos. I, S. 42 ff. 368 ff.

V. 6 — 10. wird der Gedanke dahin erweitert: Es habe nicht bloß damit sein Bewenden, daß Gottes heiliger Weisheitsgeist seinen Einfluß den Unfrommen entziehe und von ihnen weiche, sondern er werde sie auch bestrafen, da er von Allem, auch von der innersten Tiefe ihres Gemüthes Kunde habe, indem er allgegenwärtig sey. Zugleich wird jene Unfrömmigkeit, mit welcher die Weisheit nichts gemein habe, von einer andern Seite aufgefaßt, nämlich in sofern sie sich in lästerlichen frivolen Reden über das Göttliche äußere.

V. 6. Φιλάνθρωπον πνεῦμα σοφία] Es ist für den Sinn ganz gleichgültig, ob man mit Codd. Alex. 23. 106. 261. 296. B. u. Didym. σοφίας liest, wie man es 7, 7. findet, welche Lesart auch Englbr. billigt, und nach welcher πν. σοφ. Subj. und φιλανθρ. Prädicat wäre, oder ob man nach der gewöhnlichen Lesart σοφία als Subj. und φιλάνθρ. πν. als Prädicat faßt. Die Frage, wie das Prädicat φιλάνθρωπον, welches hier der Weisheitsgeist, wie K. 7, 23., erhält, vgl. mit Prov. 8, 31., in den Sinn der Stelle passe, machte den meisten Erklärern Schwierigkeiten, da im unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden nicht von Erweisen der Liebe, sondern des Mißfallens Gottes

die Rede ist. Houbig. und Englbr. suchen jene Schwierigkeiten so zu heben, daß sie die Worte φιλ. πν. σοφ. noch zum 5ten Verse ziehen, φιλανθ. in der Bedeutung mitis, mansuetus fassen und den Sinn so bestimmen: Nam sp. sap. *mitis*, *mansuetus* est sive vim non facit vitiis se expellentibus, neque in mente habitat invitis hominum voluntatibus. Houbig. Allein das Geschrobene dieser Erklärung springt in die Augen, während doch das καὶ die engste Verbindung der Worte mit dem Folgenden beweist, auch würde dann das Folgende zu abrupt angefügt und eine Lücke fühlbar seyn. Die übrigen Erklärer haben das Verhältniß des γάρ zum Vorhergehenden gar nicht beachtet, sondern es bloß nach seinem Zusammenhange mit dem Folgenden, der ihnen Schwierigkeit machte, zu erklären gesucht. So z. B. bezieht Heydenreich das βλάσφημον auf die Lästerungen der Menschen unter einander: „Die Weisheit will den Menschen wohl, und kann daher nicht dulden, daß sie sich ungerecht und lieblos behandeln, durch Wort oder That beleidigen.“ Allein wie kann denn in βλάσφημον zugleich auch der Begriff von beleidigender That liegen? Wozu dann ἀπὸ χειλέων? Dazu kommt, daß durch diese Erklärung der Zusammenhang unterbrochen wird, indem von dem Betragen der irreligiösen Menschen gegen Andere erst K. 2, V. 10 ff. die Rede ist. —

Nach unserer Ansicht bezieht sich γάρ nicht sowohl auf die unmittelbar vorhergegangenen Worte, als vielmehr auf den ganzen Sinn des Vorigen, welcher darauf hinauskommt: Unter der Bedingung der sittlichen Lauterkeit sey es nicht schwer, zur Weisheit zu gelangen, da dann Gottes Geist seinen segnenden Einfluß auf das menschliche Gemüth äußere; φιλάνθρ. γάρ... denn die Wirksamkeit des göttlichen Geistes werde lediglich von Liebe zu den Menschen bewegt, und eben darum (καὶ οὐκ ἀθῳώσει etc.) könne er Irreligiosität, welche ihn in seiner Wirksamkeit auf das menschliche Gemüth hindere, nicht dulden, und suche daher den Menschen durch Strafe ins richtige Gleis zurückzuführen. Es ist daher gewiß unrichtig, wenn Bauerm. das φιλανθρ. bloß von der Liebe zu den guten Menschen versteht. —

Ueber die Auslassung des Artikels vor σοφία vgl. Win. S. 113.

Καὶ οὐκ ἀθῳώσει — χειλέων αὐτοῦ] Das καὶ ist hier durch die Stimme zu heben, indem es nach dem, was wir eben bemerkten, so viel seyn muß, als: und eben deßhalb, ideoque, oder: und dennoch, vergl. Winer S. 409 f. Die folgenden Worte lassen grammatisch eine doppelte Auffassung zu, je nachdem man βλάσφημον als Masc. oder als Neutrum auffaßt. Faßt man es als Neutr., so würde es gotteslästerliche Rede bedeuten und mit ἀπὸ χειλέων αὐτοῦ zu verbinden seyn, also gotteslästerliche Rede, welche von seinen Lippen geht; denn vor ἀπὸ χειλ. braucht der Artikel τό nicht zu stehen, vgl. Win. S. 127 f. Diese Erklärung scheint auch einer Variante in der Vulg., maledictum statt maledicum, zu Grunde zu liegen, vgl. Lor. zu d. St. Indessen würde bei dieser Verbindung 1) eine unangenehme Tautologie entstehen, indem ἀπὸ χειλ. nicht nöthig wäre, und 2) müßte man dann eine Synesis annehmen und αὐτοῦ auf ἀνθρωπ. in φιλανθρ. beziehen, wodurch jedenfalls eine Härte entstände. Daher wir nicht anstehen, βλάσφημον als Masc. zu nehmen und die Worte ἀπὸ χειλ. mit ἀθῳώσει zu verbinden. Βλάσφημος aber steht auch bei den Classikern sehr oft vom Gotteslästerer. Suidas: βλάσφημος· ὁ εἰς θεὸν ἐξυβρίζων. Man erwartet vor βλάσφημον den Artikel, weil das Wort hier eine ganze Classe von Subjecten bezeichnet. Allein der Artikel kann auch ebenso gut weggelassen werden, wenn eben das Object nicht in solcher abgeschlossenen Begrenzung und individuellen Bestimmtheit, sondern nach seiner allgemeinsten Eigenthümlichkeit gefaßt wird; so ἀσεβοῦς, V. 9. 5, 14.; κένητα δίκαιον 2, 10.; δίκαιος 4, 7 u. a. St. Dasselbe gilt vom Plural: Ἀσεβεῖς 1, 16.; ἄφρονες 3, 2.; δίκαιοι 3, 1. 5, 15 u. a. St., oder wenn aus dem ganzen Zusammenhange sich ergiebt, welche bestimmte Subjecte gemeint sind, die dann der nähern Bestimmung durch den Artikel nicht bedürfen, so K. 10, 17. ὅσιοι die Israeliten; K. 12, 9. ἀσεβεῖς und δίκαιοι die Kanaaniter und Israeliten. Dagegen τοὺς ἀφρ. 1, 3. οἱ ἀσεβεῖς 3, 10.;

ὁ δίκαιος 2, 12. 18. — Ἀθῳοῦν (v. θωή) für ſchuld- und ſtraflos erklären, 2) ungeſtraft laſſen, entſpricht dem Piel von נָקָה, welches mit מִן conſtruirt wird, vgl. Geſenius unt. d. W.; daher die Verbindung mit ἀπό, gerade wie bei dem Adj. ἀθῶος = נָקִי, vgl. 4 Moſ. 5, 31. 1 Sam. 3, 28. Geſch. d. Suſ. V. 46. Mtth. 24, 27. Win. S. 183. Die Claſſiker ſetzen hier den bloßen Genitiv. Niemals aber wird das Wort mit ἐν verbunden, wie Gaab und Schleusner (Thes. I. p. 76) behaupten, denn Sir. 7, 8. bedeutet ἐν μιᾷ ἁμαρτίᾳ: si unum commiseris peccatum; bei Einer Sünde. — Χείλη tanquam causa pro effectu tenet locum τῶν ῥημάτων, verborum, quae a maledico labiis proferuntur. Brmſtr.

Ὅτι τῶν νεφρῶν — ἀκουστής] der Gotteslästerer könne der Strafe nicht entgehen, da Gott ſogar das Innerſte des Menſchen kenne, um wie vielmehr deſſen Reden. Νεφροί, hebr. כְּלָיוֹת, wird als Sitz der Begierden und Affecten, καρδία als der des Gefühls- und Denkvermögens gedacht und dient zur Bezeichnung der Geſinnung des Menſchen. Dieſelbe Zuſammenſtellung von Herzen und Nieren, als welche Gott kenne, findet ſich auch Pſ. 7, 10. Jer. 17, 10. K. 20, 12. Apok. 2, 23; vgl. Pſ. 25, 2. Denkt man ſich die Begierden und Affecte, die in den νεφροῖς ihren Sitz haben, als das weniger Klare, deſſen inneres und eigentliches Weſen ſchwerer zu beobachten und zu erkennen iſt, als die entwickelte Geſinnung und Denkweiſe, ſo haben wir in der Stelle eine ſehr angemeſſene Gradation, indem Pſeudoſalomo vom Tiefſten und Innerſten aufwärts ſteigt zu dem Aeußeren und darum am leichteſten zu Erkennenden, zu der Zunge, d. i. den in Rede ſich kund thuenden Empfindungen und Gedanken. Bei dieſer Annahme erſcheinen auch die Worte μάρτυς, ἐπίσκοπος und ἀκουστής treffend gewählt, in ſofern μάρτυς einen ſehr allgemeinen Begriff hat, und daher ſpeciell auch von dem Kennen des Innerſten geſagt werden kann, ἐπίσκοπος, ſeiner Etymologie zufolge, zuerſt von äußerlichem Beſchauen und dann in abgeleiteter Bedeutung von geiſtigen Erkennen und Beaufſichtigen geſagt wird; endlich ἀκουστής zunächſt und

meiſtens von äußerem Hören geſagt wird. — In anderer Bedeutung wird 1 Petr. 2, 25 Gott (nicht Chriſtus, wie dort alle Erklärer meinen) ἐπίσκοπος ψυχ. genannt, der welcher die Seelen beaufſichtigt, um deren Heil und Rettung zu fördern. — Uebrigens iſt im Cod. Alex. das Wort ἐπίσκοπος a secunda manu, aber etwas Weiteres iſt nicht zu erkennen. Ἀληθής könnte man erklären durch wahrhaft, gerecht, derjenige, welcher dem, was er beobachtet, gemäß vergilt. Vergl. Prov. 29, 14: βασιλέως ἐν ἀληθείᾳ κρίνοντος. Joh. 8, 16: ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστιν. Röm. 2, 2: τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστι κατὰ ἀλήθειαν. Da aber der Grund von Gottes vergeltender Gerechtigkeit in deſſen Allwiſſenheit nachgewieſen werden ſoll, ſo erheiſcht der Zuſammenhang die Bedeutung falli nescius. Heſych.: Ἀληθεῖς· οἱ μηδὲν ἐπιλανθανόμενοι. Ἀληθής· μνήμων· κατὰ στέρησιν τῆς λήθης. — Drollig iſt Kelles Erklärung von γλώσσης durch Auslegung, übele Auslegung = Verleumdung, Angeberei.

V. 7 enthält den Grund zu V. 6. Gott wiſſe Alles und könne nicht getäuſcht werden, da ſeine allwirkende Kraft das Weltall durchdringe und zuſammenhalte.

Ὅτι πνεῦμα —— οἰκουμένην] Ueber den Begriff des πνεῦμα κυρίου ſind die Meinungen der Erklärer getheilt*), indem Haſſe, Bretſchn. und Englbr. daſſelbe als ſynonym mit κύριος faſſen, dagegen Kleuk., Nachtig., Schleusn., Brmſtr. und Gfrörer es von der σοφία als Weltſeele im Platoniſchen Sinne**) verſtehen. Die Letztern berufen ſich hauptſächlich auf Stellen bei Philo, in welchen dem Logos die Function der Platoniſchen Weltſeele oder des Alles durchdringenden Νοῦς der Stoiker zuerkannt (ſ. meine Diss. de Sap. libri indole etc. p. 21),

*) S. meine ausführlichere Abhandlung über d. St. in den theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1834, 4 H. S. 891 ff. Die daſelbſt von mir vertheidigte Anſicht erſcheint jetzt ſchärfer beſtimmt und motivirt.

**) S. Böckh: de Platonica corporis mundani fabrica. Heidelb. 1809., und deſſen Abhandl. über die Bildung der Weltſeele im Timäos des Platon, in Daub und Creuzers Studien III, S. 20 ff.

oder auf Stellen der Kirchenväter, in welchen daſſelbe vom göttlichen Geiſte prädicirt wird. Nun iſt es allerdings nicht zu leugnen, was ſich aus K. 7, 22 ff. 8, 1. 12, 1 klar ergiebt, daß Pſeudoſalomo die σοφία als wirkſame, aus Gott ſelbſt emanirte und das Weltall durchdringende Kraft ſich denkt und in dieſem Sinne mit πνεῦμα θεοῦ identificirt. Demungeachtet läßt ſich aber nicht erweiſen, daß er die σοφία ſchon als individuelles, ſelbſtbewußtes Weſen gedacht und den Begriff derſelben zur Schärfe der Philoniſchen Logosidee herangebildet habe. Das Letzte müßte aber doch der Fall ſeyn, wenn ſie der Vf. als Weltſeele im Platoniſchen Sinne gedacht hätte*). Allerdings vermiſchte ſich bei den Kirchenvätern die Platoniſche Anſicht mit der Sprechweiſe des A. T., ſ. Baumg.-Cruſius DG. II, S. 1053 f., allein die aus ihnen angeführten Stellen ſind ohne Beweiskraft, weil in ihnen der göttliche Geiſt offenbar als eine von Gott verſchiedene Subſtanz erſcheint**). Brmſt. beruft ſich ferner auf das Wort συνέχεσθαι, welches nur aus dem claſſ. Sprachgebrauche entlehnt ſeyn könne und von dem geſagt werde, quod in semet ipso vim habet dilabendi vel resistendi, quam materiae inesse non Vet. Test., sed philosophi docuerunt. Allein wenn dieſe, allerdings richtig bemerkte, Bedeutung des Wortes etwas beweiſen ſollte, ſo dürfte ſie doch wohl nur in ſolchen Stellen der Claſſiker vorkommen, in welchen einzig und allein von der Weltſeele die Rede iſt. Dieß iſt aber nicht der Fall, ſondern das Wort wird auch von

*) Daß Plato Gott und die Weltſeele als zwei von einander verſchiedene geiſtige Principien ſich dachte, läßt ſich bei unbefangener Betrachtung der Stelle Tim. p. 34, b: Ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ (τοῦ σώματος) θεὶς (sc. ὁ θεός), διὰ παντὸς ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε. Vgl. Tim. Locr. p. 95. e: τὰν δὲ τω κόσμω ψυχὰν μέσοθεν ἐξάψας ἐπάγαγεν ἔξω, περικαλύψαι αὐτὸ ὅλον αὐτᾷ, nicht verkennen.

**) So b. Theophilus ad Autol. I, 8: Ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῇ κτίσει περιέχεται ὑπὸ τῆς χειρὸς θεοῦ. Eben ſo Athenag. leg. 6: Διὰ τοῦ πνεύματος πάντα συνέχεται, welcher πνεῦμα er aber ἔλαττον τοῦ θειοτέρου πνεύματος θεοῦ nennt

Gottheit im Allgemeinen gebraucht, als welche dem
ltganzen Halt und Festigkeit gebe, wie Xenoph. Mem.
, 3: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων.
r. VIII, 7: Θεοὶ οἱ καὶ τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέ-
ισι. — Aus dem kurz vorher Gesagten leuchtet aber
ḫ wohl ein, daß wir πν. κυρ. keinesweges mit Bret-
neider und Englbr. für identisch mit κύριος halten
nen, so wenig als beide Begriffe dieses im A. T. sind,
. die Bemerkung zu V. 5. Sondern wie schon nach
sraelitischer, einfach religiöser Anschauung der Geist
ttes als das Princip des physischen Lebens, als die in
materiellen Welt überall wirkende und überall gegen-
ctige Kraft gedacht wurde, 1 Mos. 1, 2. 6, 3. Ps.
. 6. 139, 7: so bildete sich dieser Begriff bei den ale-
drinischen Juden nur im schärferen, metaphysischen Sinne
; (vgl. Philo opif. m. p. 31. de gig. I. p. 266 ed.
ng.), u. unser Vf. identificirte ihn mit seiner Idee von der
pia. — Πεπλήρωκε ist ohne Zweifel der Grammatik
näßer als die Lesart des Cod. Alex. ἐπλήρωσε, da in dem
rfectum (in welchem Bauermst. eine Bestätigung für
Erklärung der Stelle von der Weltseele findet!) eine
nweisung auf die Zeit der Weltbildung liegt, seit welcher
ḫ All von Gotteskraft erfüllt wurde und noch immer da-
n erfüllt ist; oder vielleicht hat sich auch in diesem Per-
tum die Beziehung auf die Vergangenheit verwischt, so
ß es bloß das Bestehende, Seyende ausdrückt und
n lat. completum habet entspricht; ganz in demselben
inne gebraucht auch Philo dieses Tempus de m. opif.
l. Mang. I. p. 7.: Ἐπειδὴ (ὁ ἀὴρ) πᾶσαν τὴν ἀχανῆ
ὰ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβὰς ἐκπεπλήρωκε,
η πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν κατὰ σελήνην καθήκει. — Οἰ-
ουμένη sonst immer der Erdkreis; hier ist es wahr-
cheinlich vom Weltganzen gesagt, was um so leichter
schehen konnte, da man sich die Erde als Mittelpunct des
Weltalls dachte.

Καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα — φωνῆς] Τὸ
νέχ. τ. π. ist natürlich der göttliche Geist; über συνέχ.
gl. die vorige Anmerkung. Aehnlich Sir. 43, 26: ἐν λόγῳ

αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα. Daß einige Codd. ὁ συνέχων sc. θεός leſen, wie Wrmſt. bemerkt, davon iſt mir nichts bekannt. — In φωνῆς vermuthen Bretſchn. und Englbr. einen Ueberſetzungsfehler; nämlich im hebr. Texte habe כל oder בָּלָם, Alles, geſtanden, welches der Ueberſetzer mit קוֹל, die Stimme, verwechſelt habe. Allein der Sinn der Stelle gewinnt durch dieſe willkürliche Annahme nicht das Geringſte, im Gegentheil iſt die griechiſche Lesart weit empfehlenswerther, da es der Verfaſſer mit irreligiöſen, gottesläſterlichen Reden zu thun hat; dieſelbe wird auch durch das kurz vorhergehende γλώσσης ἀκουστής, ſo wie durch den Sinn von V. 8 beſtätigt, wo der Vf. eine Folgerung aus V. 7 zieht, beſonders durch φθεγγόμενος ἄδικα, ferner durch die Worte in V. 9: λόγων αὐτοῦ ἀκοὴ πρὸς κύριον ἥξει und V. 10: οὗς ζηλώσεως ἀκροᾶται τὰ πάντα. V. 11: ἀπὸ καταλαλιᾶς φείσασθε γλώσσης. — Kaum einer Erwähnung werth iſt die ſchon von Wrmſt. widerlegte Erklärung Kleukers, nach welcher die Worte bedeuten ſollen: „die ganze Welt (τὸ συνέχον τὰ πάντα) vernimmt ſeinen Laut, ſein wirkſames Daſeyn.“

V. 8 zieht der Vf. aus ſeiner Bemerkung über Gottes Allwiſſenheit und Allgegenwart die Folgerung, daß kein Gottesläſterer Gotte verborgen bleiben und der Strafe entgehen könne. Nun war der Vf. von dem letzten Gedanken ausgegangen in den Worten οὐκ ἀθωώσει u. ſ. w. V. 6, der Gedankengang bewegt ſich alſo offenbar im Kreiſe, wie wir dieſes öfters zu beobachten Gelegenheit haben werden. — Διὰ τοῦτο, d. i. weil Gott allgegenwärtig und allwiſſend iſt. Ἄδικα iſt hier dem Zuſammenhange zufolge, ſ. v. a. βλάσφημα Gottesläſterung. — Οὐδεὶς μὴ λάθῃ] Οὐδεὶς μή ſteht wie das einfache οὐ μή mit dem Conjuntiv, um die volle Gewißheit auszudrücken, vgl. Matthiä II, 1173 ff. Win. S. 472 f. Dieſe Redeweiſe iſt bekanntlich aus einer Verkürzung der Rede zu erklären, z. B. οὐ μὴ πεινήσῃ entſtanden aus οὐ δέδοικα μὴ π. Fand einmal dieſe Verkürzung Statt, dann konnte an die Stelle der einfachen Negation οὐ auch die zuſammengeſetzte οὐδεὶς treten. — Οὐδὲ μὴν — ἡ δίκη] Statt der ge-

wöhnlichen Lesart, der des Cod. Vat., οὐδὲ μήν, haben der Cod. Alex., die meisten von Holmes und sämmtliche von Thilo verglichene Handschriften, deßgleichen die Ed. Compl.: οὐδὲ μή, welches wir, als dem vorhergehenden οὐ μή conformer, vorziehen. Dieselbe Variante findet sich LXX Hiob 28, 13; dagegen im 2 Mos. 22, 21. 23, 13. Jos. 23, 7 und im N. T. Apok. 7, 16 ebenfalls οὐδὲ μή vorkommt. Παροδεύειν mit Accus. der Sache: an etwas vorübergehen, 2, 7. 5, 14. und trop.: etwas vernachlässigen, verachten, V. 6, 22. 10, 8. In der heil. Schrift kommt das Wort nur noch Ezech. 36, 34 vor. Hier hat es den Nebenbegriff: schonend vorübergehen. — Δίκη das göttliche Strafgericht, vergl. 4 Marc. 4, 21 ἡ θεία δίκη, coll. Apostgsch. 28, 11. — Ἐλέγχειν kann hier nur strafen bedeuten (die Folge des Ueberführens), eben so ἔλεγχος V. 9. Vgl. Br. Jud. 15. Die Erwähnung des göttlichen Strafgerichts veranlaßt den Vf.

V. 9. auf die Zeit der Vergeltung hinzuweisen. Ueber den Begriff der Vergeltung im Buche der Weisheit s. zu V. 13. Γάρ hier erklärend: nämlich. — Διαβούλιον ein bei den LXX sehr häufig, aber im N. T. nirgends vorkommendes Wort, eigentlich Gesinnung, Entschluß, hat wie λογισμοί u. διαλογισμοί (vgl. zu V. 3.) im Plural gewöhnlich die üble Nebenbedeutung von unedlem Streben, unreiner Gesinnung, vgl. Ps. 10, 2. 19, 23. Ezech. 11, 5. Hos. 4, 9. 5, 4. 7, 12., an welchen 3 letzten Stellen es wohl eine in Handlungen sich äußernde böse Gesinnung bezeichnet, da es hier dem hebr. מַעֲלִלִים, letztres ebenfalls im üblen Sinne gebraucht, entspricht. Bei Sirach dagegen bedeutet es im Eing. K. 15, 14. 17, 5 die Fähigkeit zu wählen und zu beschließen, also die menschliche Freiheit. An unserer Stelle gilt natürlich die vorher angegebene schlimme Bedeutung des Wortes. — Ἐξέτασις, und die verwandten in unserer Schrift häufig vorkommenden Ausdrücke (vergl. Einleitung) sind aus dem bürgerlichen juristischen Sprachgebrauch hergenommen, wo sie von den durch den peinlichen Richter vorzüglich mittelst der Folter angestellten Untersuchungen gebraucht werden, in welcher Bedeutung im N. T.

Act. 22, 24. 29. ἀνετάζειν gebraucht wird, und bedeuten auf Gott übergetragen die Prüfung des menschlichen Lebenswandels, vgl. 4, 6., sodann die Folge dieser Prüfung, d. i. Bestrafung. Vgl. 6, 6: δυνατοὶ δὲ δυνατῶς ἐτασθήσονται, 11, 11. 1 Mos. 12, 7: ἤτασεν ὁ θεὸς τὸν Φαραὼ ἐτασμοῖς μεγάλοις. Hiob 33, 27. Hier kann nur die erste Bedeutung angenommen werden, weil im folgenden Gliede von der ἐξέτασις deren Zweck und Erfolg, nämlich der ἔλεγχος, die Bestrafung, unterschieden wird. — Die ἐξέτασις wird in ihrem Objecte, den διαβουλίοις, haftend gedacht, daher ἐν.

Λόγων δὲ αὐτοῦ — ἀνομημάτων] Ἀκοή bekanntlich nicht bloß actus audiendi, sondern auch quod auditur, rumor, fama, wie es häufig bei Herodot vorkommt, vgl. Passow unt. d. W., in welcher Bedeutung es bei den LXX dem hebr. שְׁמוּעָה entspricht, Jes. 52, 7. 53, 1. 1 Sam. 2, 26. 2 Sam. 13, 30: ἡ ἀκοὴ ἦλθε πρὸς Δαβίδ. — Πρ. κύρ. ἥξει hat hier, wie aus dem Beisatz εἰς ε. α. klar ist, den Nebenbegriff „vor Gott als Richter kommen," vgl. Jac. 5, 4. — Εἰς ἐλ. ἀνομ., zu dem Zwecke, oder mit dem Erfolge, daß seine Fehltritte bestraft werden. Ἀνόμημα, als der generelle Begriff, umfaßt die διαβούλια, als die innere, und λόγους als die sich nach außenhin, in Rede sich äußernde Unlauterkeit. Die Partikel δέ dient hier zur Anreihung des zweiten Gliedes an das erste, Win. S. 415, in welchem Falle dieselbe nicht einen Gegensatz, sondern nur eine Gegenüberstellung, Sonderung bezeichnet; s. Seyler in d. theol. Studien und Krit. 1832. H. 1. S. 57.

V. 10 enthält die genauere Bestimmung zu dem zweiten Gliede des vorigen Verses, in welcher Pseudosalomo, nach seiner im Kreise sich bewegenden Manier, auf den in Vers 7 und 8 ausgesprochenen Gedanken von der göttlichen Allwissenheit zurückkommt. Bloß durch den Begriff der ζήλωσις erhält der Gedanke eine neue Modification. — Οὗς ζηλώσεως] Das Abstr. ζήλωσις = קִנְאָה statt des Concr. ζηλωτής scheint hier um des Parallelismus willen gewählt, damit es dem γογγυσμὸν

entſpreche. Im A. T. wird dem Jehova in verſchiedener Bedeutung Eifer beigelegt, ſ. Joel 1, 18. Jeſ. 9, 6. 63, 15. Sach. 1, 14., wo der Ausdruck die eifrige Sorgfalt für das israelitiſche Volk, Nah. 1, 2., wo er den Strafeifer gegen die Feinde Israels bedeutet. Dagegen wird Gott in mehren Stellen des Pentateuch, 2 Moſ. 20, 5. 34, 14. 5 Moſ. 4, 24, eifrig (קַנָּא) in ſofern genannt wird, als er ſein Recht, von den Israeliten als alleiniger Gott verehrt zu werden, ſich nicht gern ſchmälern läßt, und daher jede Abweichung von ſeiner Verehrung beſtrafen wird. Dieſe Bedeutung wird nun in unſerer Stelle allgemeiner und geiſtiger gefaßt, und ihr gemäß wird Gott als derjenige bezeichnet, welcher mit vorzüglicher Sorgfalt über Gedanken und Sitten der Menſchen wacht, und darum läſterliche Reden gegen ſich nicht ungeſtraft läßt. *θροῦς γογγυσμῶν*] An ſich wäre ſchon *γόγγυσμ.* hinreichend, aber *θροῦς* ſcheint um des Gleichklangs willen beigeſetzt. Gewöhnlich bezeichnet *θροῦς* das laute, ſtarke Geräuſch, 1 Macc. 9, 39, ſelten das ſtillere Getös, wie Xen. Hell. VI, 5, 35, daher auch das Lex. Cyrill. Brem. es durch *ἄσημος λαλιά*, *ἄσημος ἦχος* erklärt, welche Bedeutung allein nur zum Sinne unſrer Stelle paßt. — *Γογγυσμός* verſteht Heydenreich, wie oben V. 6 das *βλάσφημον*, von den Verläumdungen der Menſchen unter einander, welche Erklärung aber, wie dort gezeigt wurde, gegen den Zuſammenhang verſtößt. Als Object, auf welches ſich der *γογγ.* bezieht, kann nur Gott gedacht werden. *Γογγυσμός* entſpricht in den Stellen 2 Moſ. 16, 7 ff. 4 Moſ. 14, 2. 17, 5. 10. coll. 1 Kor. 10, 10. dem hebr. תְּלוּנָה und bezeichnet den Unwillen, den die Israeliten wegen ihres Schickſals gegen Gott äußert hätten, und darum iſt der Ausdruck auch in unſerer Stelle ſehr paſſend gewählt, indem die verkehrte Denk- und Handlungsweiſe, welche Pſeudoſal. in den beiden erſten Kapp. beſtreitet, wahrſcheinlich durch das traurige Verhältniß erzeugt wurde, in welchem die Juden damals zu den fremden Völkern ſtanden. Viele nämlich mochten, durch wiederholte bittere Erfahrungen getäuſcht, an der Realität der Theokratie und an der Erfüllung der an ſie geknüpften

Verheißungen verzweifeln und ihren Unwillen gegen Gott durch Klagen zu erkennen geben. Da indessen die vom Verf. bestrittene Richtung schon den gefährlicheren Charakter der Frivolität und Irreligiosität angenommen hat: so kann γογγυσμός auch Gotteslästerung überhaupt bedeuten, s. v. a. βλασφημια, welche Bedeutung aus der im Pentateuch vorkommenden leicht resultirt, da Gott durch Aeußerungen des Unwillens gegen ihn gelästert wird. Auch kann, der Grundbedeutung des Wortes (Gemurmel) gemäß, nur stille, geheime Lästerung verstanden werden. Es entsteht sonach folgender, dem Zusammenhange mit dem Vorigen sehr angemessene Sinn: „nicht einmal die geheimste Lästerung bleibe dem Allwissenden verborgen." — Ueber den Gleichklang οὖς und θροῦς vgl. die Einleitung.

Der Schriftsteller leitet nun aus dem Bisherigen die Ermahnung ab, alle gotteslästerlichen, irreligiösen Reden zu meiden (V. 11), und von unsittlichem Lebenswandel abzustehen (V. 12), da beides zum Tode (über dessen Begriff siehe die folgende Erörterung) führe. Die Irreligiosität und Unsittlichkeit zieht mithin nach der Darstellung des Verfs. eine doppelte üble Folge nach sich, 1) eine negative, das Nichtgelangen zur Gemeinschaft mit Gott und zum Besitze der Weisheit (V. 1—5), 2) eine positive, die göttliche Strafe, welcher der Irreligiöse nicht entgehen kann wegen der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit (V. 6—10), diese Strafe aber besteht im θάνατος (V. 11—12). Beide üble Folgen sind nach der Ansicht unserer Schrift eng mit einander verknüpft, in so fern nur Tugend und Weisheit zur Unsterblichkeit führt, 1, 12 ff. 6, 18. 21. 8, 17. 15, 3.

V. 11. Φυλάξασθε — — ἀνωφελῆ] Ueber φυλάσσεσθαι mit Acc. vgl. Win. S. 201. — Ἀνωφελής bezeichnet hier nicht bloß das Unnütze, sondern, da nach dem Vorigen und sogleich Folgenden, die Gotteslästerer sich ins Verderben stürzen, per Litoteta das positiv Schädliche. Diese Litotes findet nämlich häufig bei denjenigen Worten Statt, welche unnütz bedeuten, vgl. Bretschneider zu

Sirach 16, 1. S. 241, ſo auch Hebr. 13, 17. ἀλυσιτελές. Tit. 3, 9. ἀνωφελής. Eph. 5, 11. ἄκαρπος.

Ἀπὸ καταλαλ. φείσασθε γλώσσ.] Φείδεσθαί τινος, wie das Lat. parcere (z. B. parcere gladio, Sen. epp. 115) ſich einer Sache enthalten, wird im Sprachgebrauche der LXX auch mit dem Dativ und mit Präpoſitionen conſtruirt, ſ. Schleusneri Thes. V. p. 439. Zu dem Sinne vgl. Hiob 7, 11: οὐδὲ ἐγὼ φείσομαι τῷ στόματί μου. Prov. 17, 27: φείδομαι ῥῆμα προέσθαι σκληρόν. 1 Petr. 3, 10. παύειν τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ. Hier iſt das nähere Object im Genitiv, das fernere mit ἀπό geſetzt, wie Hiob 33, 18: ἐφείσατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ ἀπὸ θανάτου. — Die Gotteslästerung wird hier mit dem Ausdrucke καταλαλιά, Verläumdung, und im dritten Gliede durch καταψεύδεσθαι bezeichnet, inſofern dieſelbe nie gegründet ſeyn kann, immer auf Unwahrheit beruhen muß, da der Menſchen nie Urſache hat, ſich über Gott zu beklagen.

Φθέγμα — — οὐ πορεύσεται] Φθ. λαθρ. muß im Tone der Stimme hervorgehoben werden, ſo daß es ſ. v. iſt als ſogar heimliches Geſchwätz, ſelbſt die ſtillſten, verborgenſten Läſterungen. — Die folgenden Worte κενὸν οὐ πορεύεται erklären alle Ausleger durch non impune decedet, wird nicht ungeſtraft dahin gehen, d. i. der Strafe nicht entrinnen. Da man aber dieſen Gebrauch des πορεύεσθαι bis jetzt nicht nachgewieſen hat, ſo möchte es wohl gerathener ſeyn, dieſes Verbum dem hebr. יָצָא analog zu erklären, welches ſehr oft von der Rede gebraucht wird, die aus dem Munde hervorgeht, vgl. Klaglied. 3, 38. Richt. 11, 36. Deutr. 8, 3. 1 Sam. 2, 3, und im N. T. ἐκπορεύεσθαι Mtth. 4, 4. 15, 11. Lk. 4, 22. Eph. 4, 29. Zwar findet ſich an dieſen Stellen der Beiſatz מִפִּי oder ἐκ στόματος; indeſſen iſt derſelbe an unſerer Stelle nicht nöthig, da er ſich leicht aus dem Zuſammenhange ergiebt, indem γλῶσσα unmittelbar vorhergeht und στόμα gleich nachfolgt. — Οὐ κενόν nicht leer = nicht ungeſtraft.

Στόμα καταψ. ἀναιρεῖ ψυχήν] Στόμα, wie oben V. 6 γλῶσσα, meton. für Rede. — Ἀναιρ. ψυχ., Sir. 21, 3., wird von Corn. a Lap., Heydenr. u. A. zu allge-

mein gefaßt: stürzt die Seele ins Verderben; denn sowohl aus der gesammten, gleich zu entwickelnden Theorie des Vfs. über die Unsterblichkeit, als auch aus den gleich folgenden Versen geht deutlich hervor, daß ἀναιρεῖ ψυχήν vom Verluste der seligen Unsterblichkeit gesagt ist.

V. 12. *Μὴ ζηλοῦτε — ὑμῶν*] Θάνατος gehört zu denjenigen Worten, vor welchen in den Aprokryphen und im N. T. häufig der Artikel fehlt, s. V. 13. Kap. 2, 24. Sir. 14, 11. Luk. 2, 26. Win. S. 116. Ζηλοῦν θάνατ. eifrig nach dem Tode streben. Es liegt in diesem Worte, sowie in dem folgenden ἐπισπᾶσθαι u. προσκαλεῖσθαι eine sehr passende Ironie, in sofern die Gottlosen, bei ihrem geflissentlichen Beharren in der Sünde, ihr Verderben gleichsam zu wünschen scheinen. Πλάνη, πλανᾶσθαι bekanntlich die irreligöse Denk- und Handlungsweise. Ζωῆς als nähere Bestimmung hiezu wäre an sich nicht nöthig, bildet aber einen guten Gegensatz zu θάνατος. Die richtige Einsicht in diesen letzten Begriff aber läßt sich nur aus einer genaueren Erörterung der, freilich etwas dunkelen, Unsterblichkeitslehre unseres Buches gewinnen. Wir legen zuerst den reinen Thatbestand desselben dar. I. Gott ist nicht Urheber des θάνατος; nach dem Zwecke seiner schöpferischen Thätigkeit sollte Alles unsterblich seyn: K. 1, 13. 14.; Gott schuf den Menschen nach dem Bilde seines eigenen Wesens, mithin unsterblich: K. 2, 23. II. Aber durch den Neid des Satan kam der Tod in die Welt: 2, 24. III. Dennoch verfallen nicht Alle dem θάνατος, sondern durch Tugend und Weisheit gelangt der Mensch zur Unsterblichkeit: K. 1, 15. 2, 22. 4, 1. 6, 18. 8, 17. 15, 3. und zum seligen Leben bei Gott in dem Himmel: 3, 1 ff. 14. 4, 2. 7. 10 ff. 5, 2. 15. 6, 19.; die Gottlosen aber ereilt die Strafe des θάνατ.: 1, 12. 16. 2, 25.; sie haben keine Hoffnung: 3, 11. 18. 5, 14. 15, 10.; dichte Finsterniß wird sie bedecken: 15, 21.; ja sie werden von Gott gänzlich vernichtet werden: K. 4, 19. Gleichwohl wird ihnen eine Erinnerung an ihr irdisches Leben, Reue und Verzweiflung, so wie auch Kenntniß von

dem ſeligen Zuſtande der Frommen beigelegt: 3, 1 ff. — Die meiſten Erklärer und bibliſchen Theologen, als Bretſchneider (Dogm. d. Ap. S. 317), Gaab, de Wette (bibl. Dogm. §. 180), Bauermſt., Kießelbach (Dogma de rebus post mortem futuris e V. T. scriptis erutum atque illustratum. Heidlb. 1832. p. 75 sqq.), ſuchen dieſe anſcheinenden Widerſprüche durch die Annahme auszugleichen, Pſeudoſal. habe einen Mittelzuſtand angenommen, in welchem wo nicht alle abgeſchiedenen Seelen, ſo doch die der Gottloſen verblieben, bis ſie am Tage des allgemeinen Todtengerichts gänzlich vernichtet würden. θάνατος wäre mithin nach dieſer Anſicht die gänzliche Vernichtung der Seelen am Tage des Gerichtes. Sie berufen ſich zum Beweiſe dieſer Anſicht auf die mehrmalige Erwähnung eines ſolchen Tages, K. 3, 7. (καιρὸς ἐπισκοπῆς), 13. (ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν) 18. (ἡμέρα διαγνώσεως), beſonders K. 4, 20 vgl. mit 1, 9. Allein gegen dieſe Anſicht laſſen ſich nicht unbedeutende Einwände erheben. Denn nach derſelben würde Pſeudoſalomo gerade das Hauptmoment, den Begriff einer temporären Fortdauer, des Zwiſchenzuſtandes und der erſt zur Zeit des allgemeinen Gerichtes eintretenden Vernichtung der Seelen gänzlich übergangen haben. Nirgends macht der Vf. einen Unterſchied zwiſchen dem gleich nach dem Tode eintretenden Zuſtande der Abgeſchiedenen und demjenigen, welcher als Folge des allgemeinen Weltgerichtes eintritt. Dieß aber würde ſich nur dann denken und erklären laſſen, wenn er zu Leſern geſprochen hätte, welche eben der von den genannten Gelehrten in unſerem Buche gefundenen Unſterblichkeitstheorie zugethan geweſen wären, ſo daß er dieſelbe erſt vollſtändig darzulegen nicht nöthig gehabt, ſondern ſich mit Berührung einzelner Momente hätte begnügen können. Nun aber finden wir eine ſolche Unſterblichkeitstheorie nirgends in damaliger Zeit. Vielmehr wurde das Weltgericht immer nur hier auf Erden in der meſſianiſchen Epoche, und nach den Zeiten des Exiles in Verbindung mit der Auferſtehung der Leiber erwartet. Unſer Verf. aber, obſchon auch er meſſianiſche Hoffnungen im weiteren Sinne hegt (K. 3,

7 ff. 5, 16.), kennt doch das Dogma von der Wiederherstellung des Leibes nicht (vgl. zu K. 3, 7). Er müßte daher das göttliche Gericht ins jenseitige Leben versetzt und eine dereinstige allgemeine Versammlung der körperlosen Seelen angenommen haben; für eine solche Vorstellung finden wir aber in den eschatologischen Vorstellungen der Juden nirgends eine Analogie. — Es leuchtet demnach wohl ein, daß jede Auskunft, durch welche die genannten Schwierigkeiten auf eine leichtere Art gehoben werden, uns willkommen seyn muß. Ich versuchte eine solche schon früher in meiner Diss. de libri Sap. indole etc. p. 25. not. 36 durch die Annahme, der Schriftsteller habe die völlige Vernichtung der Gottlosen gleich nach dem Tode des Körpers eintretend gedacht, und der Gerichtstag bedeute nur ganz im Allgemeinen die Zeit der Vergeltung, in welcher der Gute zur Unsterblichkeit gelangt, der Böse aber völlig vernichtet wird. Ich habe aber die Unhaltbarkeit dieser Annahme längst eingesehen. Denn nach ihr würde man genöthigt seyn, die ganze Stelle K. 5, 1—13 als bloße poetische Fiction anzusehen, welcher nichts Reales zu Grunde läge. Und doch ist die Schilderung der Reue und Verzweifelung, von welcher die Gottlosen, dieser Stelle zufolge, nach dem Tode ergriffen werden, zu anschaulich und zu lebendig, als daß wir in ihr weiter nichts als ein bloßes Phantasiegemälde erkennen sollten. *) Am besten möchten sich die Schwierigkeiten auf folgende Weise beseitigen lassen. Man fasse θάνατος nicht als völlige Vernichtung, sondern zunächst in negativer Bestimmung als den mit dem Tode des Leibes (dessen Begriff in dem Worte nicht ganz auszuschließen ist, s. zu 2, 24) verbundenen Verlust der Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne, als der seligen Gemeinschaft mit Gott in dem Himmel, zu welcher

*) Gegen Bauermeisters Ansicht, nach welcher Pseudosalomo die Fortdauer der Gottlosen zwar angenommen, aber seine Ansicht hierüber zu verschweigen für angemessen gehalten habe, habe ich mich schon in den Studien und Kritiken, 1834, 4 H. S. 895 Anm. erklärt.

nur die Weisheit befähigt, positiv aber als den mit dem fortwährenden peinigenden Bewußtseyn der Schuld (5, 2 ff.) verknüpften traurigen Zustand der abgeschiedenen Seelen, den der Verf., nach K. 1, 14. 17, 14. 21, höchst wahrscheinlich in den Hades versetzte. *Θάνατος* ist mithin s. v. a. *δεύτερος θάνατος* Apokal. 2, 11. 21, 8. Aehnlich bestimmt diesen Begriff auch Bengel in s. Opuscc. ed. *Pressel.* Hamb. 1834. p. 197. Der Gerichtstag aber kann, dem vorhin Bemerkten zufolge, wohl nur ein aus dem A. T. (wo derselbe die Zeit des über die Heiden [Joel 3, 3 ff. Ezech. 30, 2 ff. Zeph. 3, 8. Obad. 15. Jes. 13, 69.] oder über die ungehorsamen Israeliten [Jes. 2, 12. Joel 1, 15. 2, 1. Zeph. 1, 7. 14. Mal. 3, 1—6] ergehenden göttlichen Strafgerichts bedeutet) entlehnter bildlicher Ausdruck seyn und weiter nichts bedeuten, als die Zeit der göttlichen Einscheidung, nach welcher für jeden Einzelnen die Vergeltung in der obengenannten Weise eintritt, daß er entweder zur seligen Unsterblichkeit, zum vollen wahren Leben bei Gott, oder in den traurigen Zustand des Hadeslebens verstoßen wird. Aehnlich Bengel in s. Opuscc. p. 199. Anm. 15. — Die Stelle 4, 19 aber, wo es heißt, die Gottlosen werden gänzlich vernichtet werden, hat keine Schwierigkeit. Denn daß der Vf. den Ausdruck nicht buchstäblich verstanden haben kann, sondern gewiß nur als hyperbolische Bezeichnung des Schrecklichen jenes göttlichen Strafgerichtes gefaßt wissen wollte, sehen wir aus dem Beisatze *ἐν ὀδύνῃ ἔσονται.* — Uebrigens bezeichnet die Unsterblichkeitslehre unseres Vfs. in der, jedenfalls wohl dem Platonismus entlehnten (s. zu K. 6, 19), Annahme, daß die durch Weisheit verklärten Menschen zu Gott in den Himmel gelangen, einen wesentlichen Fortschritt in der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns unter den Juden und eine bedeutende Annäherung an das Christenthum*), so wie auch

*) Denn daß sich diese Idee in Ps. 17, 15 noch nicht finde, hat Bretschneider in seiner „Grundlage des evangel. Pietismus." Leipz. 1833. S. 192 gegen de Wette u. A. treffend gezeigt.

kein jüdiſcher Schriftſteller vor unſerem Verf. mit ſolcher Klarheit und Beſtimmtheit als dieſer in K. 5, 1 ff. die Erwartung einer ſelbſtbewußten, mit Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben verknüpften Fortdauer nach dem Tode ausgeſprochen hat.

Μηδὲ ἐπισπᾶσθε — — ὑμῶν] *ἐπισπ.* prägnant: gleichſam mit Gewalt herbeiziehen. *Ἔργα χειρῶν* ein häufig vorkommender Ausdruck für Handlungen, 5 Moſ. 2, 7. Hag. 2, 14. Hiob 1, 10.

V. 13—16 enthalten den Schluß des Kapitels, und in ihm eine kurze Theodicee. Gott habe weder Freude, noch ſey er Schuld an dem Verderben, welches den Gottloſen treffe, dieſer ziehe es ſich zu ganz allein durch eigene Schuld. Gottes weltſchöpferiſcher Zweck ſey kein anderer als das Leben ſelbſt.

V. 13. Den Gegenſatz hiezu ſ. V. 16 u. K. 2, 24. — *Οὐκ ἐποίησεν*] Gott iſt nicht Urſache davon, daß die Menſchen dem *θάνατος* verfallen. — *Τέρπεσθαι* wie *ἥδεσθαι* K. 6, 21 mit *ἐπὶ* ſtatt der ſonſt gewöhnlichen Verbindung mit dem einfachen Dativ, K. 13, 3. ſ. Win. S. 374. — Wahrſcheinlich hängt dieſer Ausſpruch des Vfs. mit dem, von ihm K. 11, 24 ausgeſprochenen, Platoniſchen Gedanken zuſammen, daß nur Liebe das bewegende Princip in Gottes ſchöpferiſcher Wirkſamkeit ſey.

V. 14 wird der negative Gedanke des vorigen Verſes affirmativ weiter ausgeführt.

Ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα] Ueber die Theorie unſeres Vfs. von der Schöpfung vgl. die Bemerkung K. 11, 17. — Zuerſt fragt es ſich, was man unter *τὰ πάντα* zu denken habe. Grot. und Englbr. nehmen es für *πάντας*, gleichwie öfters bei *πᾶσα κτίσις*, der Geſammtheit des Geſchaffenen, ſpeciell an die Menſchenwelt gedacht wird, Marc. 16, 15, oder wie Eph. 1, 10 *πάντα* vom Inbegriff alles Geiſtigen geſagt iſt. Dann würde *εἰς τὸ εἶναι* bedeuten zum Fortleben, zur Unſterblichkeit, gleichwie das entgegengeſetzte *οὐκ εἶναι* vom Nichtmehrſeyn vorkommt LXX, 1 Moſ. 42, 36. Matth. 2, 18. Heſych. *ἐσόμεθα· βιώσομεν.* Da indeſ-

n nach dieſer Erklärung nur der Gedanke des vorigen Verſes
it andern Worten wiederholt ſeyn würde, während doch,
m γάρ zufolge, die Worte den Grund von V. 13 an-
ben ſollen: ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß man
άντα mit Lorin. u. Bauerm. von dem Inbegriffe
ller Dinge, der geſammten Schöpfung, zu verſtehen und
n Sinn ſo zu faſſen hat: wie Gott Alles geſchaffen habe,
habe ſein Wille auch die Erhaltung, das Fortbeſtehen,
εἶναι, des Ganzen bezweckt; in welchem allgemeinen
Satze der vorhergehende Vers ſeine Begründung auf dieſe
Weiſe findet: darum müſſe ſich dieſer göttliche Zweck auch
uf den Menſchen mit bezogen haben.

Σωτήριοι — — κόσμου] Die ſehr von einander
bweichenden Erklärungen dieſer Worte laſſen ſich auf drei
Hauptclaſſen zurückführen. I. ſuppliren Mehre ἦσαν zu
em Satze und verſtehen γενέσεις κόσμου nach Analogie
es hebr. תּוֹלְדוֹת vom Urſprunge der Welt, ſ. 1 Moſ. 2,
: „Mundi initia salutifera erant;“ Watblé; oder:
Mundus ab initio ita creatus fuit, ut in eo nihil mali
esset.“ Bauermſt. Es würde alſo nach dieſer Erklärung
uf einen vollkommneren Urzuſtand der Welt vor dem Sün-
enfalle hingewieſen. Gegen dieſe Erklärung ſpricht aber
) daß γένεσις, ſo viel mir wenigſtens bekannt iſt, nur im
Singular dem hebr. תּוֹלְדוֹת in der Bedeutung Ur-
prung entſpricht; 2) beweiſt das parallele Glied οὐκ
στιν — — ὀλέθρου, welches den Gedanken des vorher-
ehenden negativ ausdrückt, daß von etwas noch in der
egenwart Beſtehenden die Rede ſey, folglich nur εἰσί
pplirt werden könne. II. Andere, wie Clar., Grot.,
aſſe, Englbr., Heydnr., verſtehen κόσμου ſpeciell
n der Menſchenwelt, γενέσεις, ebenfalls nach Analogie
s hebr. תּוֹלְדוֹת (ſ. Geſenius unt. d. W.), von den
rſchiedenen Geſchlechtern der Menſchen, endlich σωτήρ.
ſſen ſie paſſiv: „zum Glück beſtimmt.“ Allein
n der gezwungenen Erklärung des γενέσεις ganz abge-
ehen, kommt σωτήρ. nie in paſſivem Sinne vor. — Es
eibt daher nur eine dritte Erklärung als die ein-
ig richtige übrig, nach welcher γενέσεις, wie es bei den

ſpäteren Griechen und unten Kap. 16, 26. 19, 10, 11 vorkommt, in der Bedeutung: Arten, Gattungen, gefaßt und der Sinn ſo beſtimmt wird: Alles, was Gott geſchaffen habe, diene zur Erhaltung und Fortdauer, wobei der Schriftſteller hauptſächlich an die Erhaltung und Fortdauer des Menſchen denkt, wie aus dem Folgenden ſich ergiebt, mit welcher Erklärung auch Lor., Corn. a Lap., Kleuk., Gaab und Bauermeiſter übereinſtimmen. Dieſelbe Bedeutung hat auch das lateiniſche nationes, z. B. bei *Plin.* H. N. XXII, 24. XXIV, 6 *nationes* mellis et resinae, daher an unſerer Stelle die Vulgata gut überſetzt: nationes orbis terrarum.

Καὶ οὐκ ἔστιν — — ὀλέθρου] *Φάρμακον* iſt Vocab. medium, Sir. 38, 4., und bezeichnet tropiſch jedes Mittel ſowohl zur Erhaltung, Sir. 6, 16 (wo ein treuer Freund *φάρμακον ζωῆς* genannt wird), Ignat. ad Eph. 20. (welcher das Abendmahlsbrod *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν I. Χρ. διὰ παντός* nennt), als auch zur Zerſtörung einer Sache. Ganz willkürlich iſt Gfrörer's Annahme, daß unſer Vf. mit dieſem Ausdrucke die Stelle 1 Moſ. 2, 17 berückſichtigt und damit den Wortſinn jener Stelle, nach welcher die erſten Menſchen durch den Genuß der Früchte vom Erkenntnißbaum den Tode ſich zugezogen hätten, verworfen habe, woraus folgen ſoll, daß der Vf. der allegoriſchen Erklärung zugethan ſey. Im Gegentheil ſcheint er nach K. 2, 23 ff. in der Erzählung vom Sündenfalle hiſtoriſche Wahrheit zu finden. — *Ὄλεθρος* wie V. 12 der Verluſt der höheren Unſterblichkeit. — In der ganzen materiellen Welt ſey nichts, durch deſſen Berührung der Menſch ſich jenen Verluſt zuziehe, der Grund liege einzig und allein in ihm ſelbſt.

Οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς] Dieſe Worte beweiſen deutlich, daß der Vf. ſich den *θάνατος* als den traurigen Zuſtand der Abgeſchiedenen im Hades denkt. *Ἅιδης* als Aufenthaltsort der Todten wird hier gewiß nur dichteriſch perſonificirt. Denn Heydenreichs Anſicht, daß der Vf. einen wirklichen Hadesfürſten angenommen

habe, wie er Apokal. 6, 8. 20, 3 und im Evangel. Nicodemi erscheint, läßt sich nicht beweisen. Auch sonst in der heil. Schrift werden ᾅδης und θάνατος (mit welchem Letzterem hier ὄλεθρος gleichbedeutend ist) zusammengestellt: Jes. 38, 18. 1 Kor. 15, 55. Apok. 1, 18. 6, 8. 20, 13. 14. — Βασιλειον hier in der bei den Classikern ungewöhnlichen Bedeutung: Herrschaft, vgl. LXX. 2 Kön. 15, 19, wo es dem hebr. מַמְלָכָה entspricht.

V. 15. Der Beweis für das eben Ausgesprochene liegt darin, daß es Jedem mittelst der δικαιοσύνη möglich ist, der Unsterblichkeit theilhaftig zu werden. Sonst wird das Letztere gewöhnlich von der Weisheit prädicirt, s. zu V. 12. S. 26, doch ist δικαιοσύνη nichts Anderes als die sich im Leben bewährende, die praktische Weisheit, Rechtschaffenheit und Tugend. — Für den Sinn kann es gleichgiltig seyn, ob man die Worte faßt: Gerechtigkeit führt zur Unsterblichkeit, oder ob man das Abstractum für's Concretum nimmt: die Gerechten sind unsterblich. — Uebrigens vervollständigt die lateinische Uebersetzung diesen Vers auf zweifache Weise, 1) indem sie übersetzt: justitia *perpetua* et immortalis est und 2) den Zusatz macht: injustitia autem mortis acquisitio est, welcher nur in wenigen Codd. dieser Uebersetzung fehlt und im Cod. Sangerm. am unteren Rande sich findet. Derselbe ist allerdings bedeutender, als daß sich über ihn ohne Weiteres mit Bauerm. durch ein „sine dubio est glossema" der Stab brechen ließe, wiewohl wir etwas Sicheres zu entscheiden nicht wagen. Was für den Zusatz spricht, ist ungefähr Folgendes: Im gegenwärtigen Kap. ist der Parallelismus genau festgehalten, während V. 15 nach der gewöhnlichen Lesart allein eine Ausnahme macht. 2) Das αὐτόν in V. 16 hat nichts, worauf es sich bezieht, so daß man sich geneigt fühlen möchte, eine Auslassung im Vorhergehenden zu vermuthen, sobald nur die kritischen Autoritäten einigermaßen eine solche Vermuthung wahrscheinlich machen. Es ließe sich der Zusatz der Vulgata etwa so übersetzen: ἀδικία δὲ θανάτου περιποίησις ἐστι, so daß sich das αὐτόν auf θανάτου bezöge. 3) Schon Epipha-

nius zählt das Buch der Weisheit zu den stichometrisch geschriebenen Schriften; und nach Nicephorus Stichometria hat dasselbe 1100 στίχοι, während im jetzigen Texte sich nur 1098 finden, vgl. Thilo specimen p. 5. Hat Nicephorus Recht, so müssen zu einer über unsere jetzt noch vorhandenen Codd. weit hinausreichenden Zeit irgendwo im Texte einige Glieder ausgefallen seyn, und vielleicht gehörte unsere Stelle hieher. Bauermeisters Grund gegen den Beisatz: sequente comm. particul. δέ vix sententiarum nexui conveniret, muß als bedeutungslos erscheinen, sobald wir die ganz ähnliche Stelle K. 2, 23 f. vergleichen. Dort ist V. 23 von der Unsterblichkeit die Rede, für welche der Mensch geschaffen sey. Hiezu folgt V. 24 der Gegensatz, wie aber auch die Möglichkeit des Todes in die Welt gekommen sey. Daran reiht sich nun wieder mittelst δέ die Angabe, was einem Theile der Menschen unter den angegebenen Verhältnissen widerfahre. Das δέ behält nämlich seine Beziehung als Partikel des Gegensatzes, in sofern es ausdrückt, daß jene Menschen das Gegentheil von dem gethan hätten, was sich unter den angegebenen Umständen habe erwarten lassen. Gebrauch und Construction dieses δέ in V. 16 würden aber bei Annahme der Aechtheit des in V. 15 eingefügten Gliedes ganz dieselben seyn. Doch wie gesagt, läßt sich apodictisch nichts festsetzen, da auf der anderen Seite sich auch recht gut denken läßt, daß das unter Nr. 1 u. 2 Bemerkte schon frühzeitig einem Abschreiber Veranlassung gab, die vermeintliche Lücke durch das Einschiebsel auszufüllen. Denn auch ohne ein solches ist alles klar; zu αὐτόν muß dann θάνατον per synesin aus ἀθάνατος supplirt werden. Dann aber kann die Autorität der Vulgata nichts entscheiden, da dieselbe, wie wir weiter unten sehen werden, öfters solche müssige Zusätze hat. — Gänzlich zu verwerfen ist aber Engelbreths Ansicht, der eine früher von Houbi[illegible] vorgetragene Meinung, daß K. 2, V. 23—24 ursprünglich zu Ende des ersten Kap. gestanden und durch Irrthum eines Abschreibers an ihre jetzige Stelle gekommen seyen, dahin modificirte, daß er diese genannten Verse nach V. 15 u[illegible]

es Kptls. eingefügt wiſſen will. Ganz abgeſehen davon, ß eine ſolche Annahme aller äußeren Autorität erman- lt und bloß kritiſche Willkür iſt, würde unſere Stelle l zu tautologiſch werden, und beſonders würde durch die rbindung der letzten Worte von K. 2, 24 (*πειράζ. δὲ* c.) mit K. 1, 16 wegen des dann doppelt beigefüg- r Gegenſatzes eine bedeutende Härte in die Stelle kom- m. Endlich aber beweiſen die erſten Worte von K. 3, 1 *καίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ* deutlich, daß ſie im Ge- nſatze zu *τῆς ἐκείνου μερίδος* in K. 2, 24 ſtehen, letz- re alſo und mit ihnen das Vorhergehende an ihrer Stelle eiben müſſen.

V. 16 folgt nun der Gegenſatz zunächſt zu V. 15, n weiteren Sinne zu V. 13—15; daß der Menſch durch ottloſigkeit ſich den Tod zuziehe, ja recht gefliſſent- ich ihn herbeiziehe, da doch keine von Gott beſtimmte othwendigkeit hiezu nöthige. Die Ironie, welche V. 12 n den Worten *μὴ ζηλοῦτε θάνατον* lag, wird hier wei- r ausgeführt und aufs Höchſte geſteigert.

Ἀσεβεῖς — — προσεκαλέσαντο] Die Aoriſte *προσεκαλέσαντο* u. ſ. w. beziehen ſich hier wohl ſchwerlich uf ein einzelnes abgeſchloſſenes Factum in der Vergangen- heit, ſondern dienen dazu, den Gedanken des Verſes als ei- en allgemeinen Erfahrungsſatz auszuſprechen, deſſen Behaup- tung durch einzelne in der Vergangenheit wahrgenommene Fälle ſich zwar beſtätigt, doch nicht als abſolut giltig herausſtellt (in welchem Falle das Präſens ſtehen müß- te), wo wir im Deutſchen das Zeitwort pflegen ſetzen. Vgl. Roſt's griech. Gram. 5 Aufl. 1836. S. 564 f. Richtig daher Bauermſt.: advocarunt et advocant. Für dieſe Bedeutung des Aoriſt entſcheidet, daß der Vf. die Gegner, die er vorzugsweiſe unter dem Ausdruck *ἀσεβεῖς* begreift, K. 2—5 ſo lebhaft ſich vergegenwärtigt, daß er ſie noch als exiſtirend anzunehmen ſcheint. — Der Ausdruck mit Händen und Reden herbeirufen wurde von den neueren Erklärern außer Gaab und Bauermei- ſter, der es treffend durch nutu ac voce überſetzt, bloß in ſeiner außerbildlichen Bedeutung gefaßt, als

Bild aber gar nicht weiter beachtet. Als ſolches dient er zur Bezeichnung des ſehnlichſten Verlangens. „Singula verba habent emphasin notantque in impiis singularem aestum vel furorem cupiditatis, qua caeci, velut effraenes et amore insanientes equi, sese praecipitant in mortem praesentem et aeternam. Ait ergo *manibus et verbis*. — — Solent enim ardentes amantes manuum jactatione, extensione et gesticulatione advocare remotos et procul dissitos.“ Corn. a Lapide. Aber vortrefflich iſt der Ausdruck nicht nur in ſofern, als er die Verblendung der Gottloſen ſehr gut bildlich darſtellt, ſondern auch außer dem Bilde ſeinen deutlichen Sinn hat, indem er die gottloſen Handlungen (χεῖρες*)) und Reden bezeichnet, welche den Tod herbeiführen. Λόγοι nämlich ſcheint ſowohl die im erſten Kap. getadelten gottesläſterlichen Reden zu bezeichnen, als auch ſich auf den Leichtſinn zu beziehen, mit welchem dieſe Leute über Beſtimmung und dereinſtiges Schickſal des Menſchen aburtheilten, nach Kap. 2. — Ueber den Gebrauch des Artikels vor χεῖρες und λόγοις vgl. Winer S. 99 f.

Φίλον ἡγησάμενοι αὐτ. ἐτάκησαν] Τήκεσθαι faſſen Englbr., Gaab u. Heydnr. in der Bedeutung untergehen, vgl. LXX, Pſ. 68, 3. Dann würde der Sinn ſeyn: „Wiewohl ſie ihn für ihren Freund halten, gehen ſie dennoch zu Grunde.“ Allein dieſe Erklärung paßt nicht in den Zuſammenhang, da dann wegen des gleich darauf folgenden συνθήκην ἔθεντο, wie Bauerm. ganz richtig bemerkt, ein ὕστερον πρότερον entſtehen würde. Ferner will, wie aus dem vorhergehenden Satze erhellt, der Vf. die, ſo zu ſagen, gefliſſentliche Verblendung, mit welcher die Gottloſen ſich den Tod zuziehen, durch Bilder der Liebe und Sehnſucht bezeichnen, τήκειν aber wird häufig von der verzehrenden Heftigkeit des Af-

*) Vgl. Philo de Charit. gegen das Ende: Λόγου μὲν στόμα σύμβολον, καρδία βουλευμάτων, πράξεων δὲ χεῖρες. Quod det. pot. ins. p. 214. I. ed. M.: τὰς ἡμετέρας χεῖρας συμβολικῶς τὰ ἡμέτερα παριστὰς ἐγχειρήματα.

fects gebraucht, ſo vom Schmerze Pſ. 22, 14. Hom. Odyss. V, 396. VIII, 522. XIX, 264, vom Neide unten K. 6, 23, von der Liebe Theocr. Idyll. II, 28 sq. XI, 14, daher wir kein Bedenken tragen, das Wort in der letzten Bedeutung auch hier zu faſſen, indem dadurch die Ironie der Stelle ſehr erhöht wird. Endlich fand Bretſchn. und nach ihm Englbr. (in der Einleitung; unentſchieden im Commentare) auch hier einen Ueberſetzungsfehler; im hebr. Texte ſoll נָסְכוּ geſtanden haben, d. i. *fuderunt* ad libandum = foedus iniverunt, wie dieſes Wort von Schließung der Bündniſſe vorkommt wegen der dabei üblichen Libationen, vgl. Jeſ. 30, 1, ſtatt deſſen der Vf. נָמַסּוּ liquefacti sunt geleſen habe. Dadurch würde aber wegen des gleichfolgenden *συνθήκην ἔθεντο* eine offenbare Tautologie in die Stelle kommen. Auch haben ſchon alle drei alten Ueberſetzer nach der griechiſchen Lesart überſetzt.

Συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν] In dieſen Worten wird die Ironie fortgeſetzt und weiter geſteigert: Nicht bloß für einen Zeitmoment rufen und wünſchen ſie ihn herbei und werden von der Sehnſucht nach ihm ganz gefeſſelt, ſondern eine dauernde Verbindung wollen ſie mit ihm eingehen. Die Redensart einen Bund mit dem Tode ſchließen findet ſich auch Jeſ. 28, 15., jedoch in entgegengeſetztem Sinne: Bund mit dem Tode, um vor ihm ſicher zu ſeyn, nicht von ihm getroffen zu werden. Es iſt durchaus nicht nöthig, mit Bauerm. anzunehmen, daß die Metapher von Königen entlehnt ſey, denn *συνθήκη* iſt jeder Vergleich zwiſchen irgend zwei Parteien. Möglich wäre es auch, daß der Vf., da er von abtrünnigen Juden K. 2, 10 ff. zu ſprechen ſcheint, die Redensart im Gegenſatz zu dem Bundesverhältniſſe gebraucht hat, in welchem die Iſraeliten mit Gott ſtehend gedacht wurden. Sie ſind ihrem Bunde mit Jehova untreu geworden und treten nun in engere Verbindung mit dem Tode. In anderem Sinne kommt *διαθήκη ᾅδου* bei Sir. 14, 12 vor, wo es Anordnung bedeutet, die Menſchen zu dieſer oder jener Zeit ſterben zu laſſen. Denn dieſe Bedeutung ergiebt ſich aus dem gleich folgenden V. 17, wo der Tod eine *διαθήκη ἀκ*

αἰῶνος heißt. Anders Baumg.-Crusius bibliſche Theol. S. 353 Anm. 1. Auch wird unſere Anſicht durch den ganzen Zuſammenhang beſtätigt: man ſolle Gutes thun, da der Tod nicht ſäume. Die Conſtr. der Redensarten συνθήκην τίθεσθαι, διατίθεσθαι διαθήκην mit πρός iſt bekannt. Die Präpoſ. πρός ſteht hier in der Bedeutung gegen, in ſofern der eine contrahirende Theile in ein Verhältniß zu, gegen den anderen zu ſtehen kommt.

Ὅτι ἄξιοι —— εἶναι] Ebenfalls bitterer Sarkasmus: „Allerdings verdienen ſie ein ſolches Glück, dem Tode anzugehören.“ Μερίς wie K. 2, 24. vgl. mit V. 9, Beſitz, Eigenthum, in welcher Bedeutung es häufig bei den LXX dem hebr. חֵלֶק entſpricht. Ἐκείνου, nachdrucksvoll: ihm anzuhören.

Kap. II, V. 1—20.

Nachdem der Vf. ſeine Gegner, von Seiten ihrer irreligiöſen Denkart gegen Gott als gotteslästerliche Menſchen geſchildert hatte: beſchreibt er nun Kap. II, V. 1—20 zuvörderſt deren eben ſo gott- als troſtloſe Anſichten über das dereinſtige Schickſal des Menſchen nach dem Tode (V. 1—5) und über den höchſten Zweck des irdiſchen Lebens (6—9), ſo wie ihre frevelhafte Denk- und Handelsweiſe gegen die Edleren und Beſſeren, die an der Verehrung Jehovas feſthalten (V. 10—20).

Im erſten Theile dieſes Kap. (V. 1—9) giebt ſich der Vf. ganz deutlich als einen griechiſch gebildeten Juden zu erkennen, ſo wie derſelbe Abſchnitt Vieles enthält, was urſprünglich nur griechiſch gedacht und geſchrieben und nicht erſt aus einem ſemitiſchen Original überſetzt ſeyn kann. — Auch geht aus demſelben Abſchnitt mit ziemlicher Deutlichkeit hervor, daß der Vf. eine der des Buches Koheleth homogene Denkart, die hier als Epikurismus erſcheint, beſtritt.

V. 1—5) werden die Anſichten der Freigeiſter über das menſchliche Leben und über das Schickſal des Menſchen nach dem Tode geſchildert.

V. 1. Εἶπον γὰρ — οὐκ ὀρθῶς.] Die Partikel γάρ iſt hier ſehr wichtig, in ſofern ſie den Grund von V. 16 angiebt und näher nachweiſt, wie die Freigeiſter durch ihre Irreligioſität dem Tode anheimfallen, ja wie ſie mit demſelben recht eigentlich ſich befreunden müſſen, indem ſie nämlich

an keine Unsterblichkeit glauben. Aus diesem Zusammenhange des ersten Verses mit V. 16 des vorigen Kap. ergiebt sich aber zur Genüge, daß der Vf. im 2 Kap. es ganz mit denselben Gegnern, wie in Kap. 1. zu thun hat, da K. 1, 16 wieder genau mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, und Pseudosalomo durch nichts andeutet, daß er V. 16 unter den ἀσεβεῖς Andere verstanden wissen wolle, als diejenigen, an welche er im Vorhergehenden seine Ermahnungen gerichtet hatte. — Statt ἑαυτοῖς haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 261. 296, deßgleichen die Edd. Compl. und Ald.: ἐν ἑαυτοῖς. Der Sinn bleibt derselbe, nur darf man bei Annahme der letzteren Lesart die Worte nicht, wie die meisten Erklärer gethan haben, nach Analogie des hebr. אָמַר בְּלִבּוֹ (1 Mos. 17, 17. 5 Mos. 8, 17. Ps. 14, 1. Esr. 6, 6) durch denken übersetzen, denn dann würde λογισάμενοι überflüssig seyn. Wir haben vielmehr ἑαυτοῖς gleichbedeutend mit ἀλλήλοις zu nehmen (Brmst., de Wette), wie 1 Thess. 5, 13. 2 Kor. 13, 5. Eph. 4, 32. 5, 19. Hebr. 3, 13. 1 Petr. 4, 10. Vgl. Matthiä II, S. 1088. Denn V. 9 werden die Freigeister als unter einander (μηδεὶς ἡμῶν) wendend eingeführt. Daher auch die Vulg. das ἐν ἑαυτοῖς ganz unpassend zu λογισάμενοι zieht: cogitantes apud se, wie K. 8, 18. — Λογίζεσθαι οὐκ ὀρθῶς ist nicht unrichtig denken in intellectueller Hinsicht, sondern irreligiös gesinnt seyn, dasselbe, was σκολ. λογισμ. in K. 1, 3.

Im ersten Gliede der nachfolgenden Behauptung sprechen die Freigeister ihre Meinung aus von der Beschaffenheit des gegenwärtigen Lebens, im zweiten von der Unvermeidlichkeit des Todes, und im dritten leugnen sie die Fortdauer des Menschengeistes nach dem Tode.

Ὀλίγος — — ὁ βίος ἡμῶν.] Vgl. die ganz ähnlichen, obschon nicht aus derselben Gemüthsverfassung, welche hier geschildert wird, hervorgegangenen Aussprüche: 1 Mos. 47, 9. Hiob 14, 1 f. coll. 7, 1—3. Ps. 39, 6—7. Senec. Epp. 100: „Quod inter diem primum et ultimum jacet, incertum est. Si molestias aestimas,

αἰῶνος heißt. Anders Baumg.-Crusius bibliſche Theol. S. 353 Anm. 1. Auch wird unſere Anſicht durch den ganzen Zuſammenhang beſtätigt: man ſolle Gutes thun, da der Tod nicht ſäume. Die Conſtr. der Redensarten συνθήκην τίθεσθαι, διατίθεσθαι διαθήκην mit πρός iſt bekannt. Die Präpoſ. πρός ſteht hier in der Bedeutung gegen, in ſofern der eine contrahirende Theile in ein Verhältniß zu, gegen den anderen zu ſtehen kommt.

Ὅτι ἄξιοι —— εἶναι] Ebenfalls bitterer Sarkasmus: „Allerdings verdienen ſie ein ſolches Glück, dem Tode anzugehören.“ Μερίς wie K. 2, 24. vgl. mit V. 9, Beſitz, Eigenthum, in welcher Bedeutung es häufig bei den LXX dem hebr. חֵלֶק entſpricht. Ἐκείνου, nachdrucksvoll: ihm anzuhören.

Kap. II, V. 1—20.

Nachdem der Vf. ſeine Gegner, von Seiten ihrer irreligiöſen Denkart gegen Gott als gottesläſterliche Menſchen geſchildert hatte: beſchreibt er nun Kap. II, V. 1—20 zuvörderſt deren eben ſo gott- als troſtloſe Anſichten über das dereinſtige Schickſal des Menſchen nach dem Tode (V. 1—5) und über den höchſten Zweck des irdiſchen Lebens (6—9), ſo wie ihre frevelhafte Denk- und Handelsweiſe gegen die Edleren und Beſſeren, die an der Verehrung Jehovas feſthalten (V. 10—20).

Im erſten Theile dieſes Kap. (V. 1—9) giebt ſich der Vf. ganz deutlich als einen griechiſch gebildeten Juden zu erkennen, ſo wie derſelbe Abſchnitt Vieles enthält, was urſprünglich nur griechiſch gedacht und geſchrieben und nicht erſt aus einem ſemitiſchen Original überſetzt ſeyn kann. — Auch geht aus demſelben Abſchnitt mit ziemlicher Deutlichkeit hervor, daß der Vf. eine der des Buches Koheleth homogene Denkart, die hier als Epikurismus erſcheint, beſtritt.

V. 1—5) werden die Anſichten der Freigeiſter über das menſchliche Leben und über das Schickſal des Menſchen nach dem Tode geſchildert.

V. 1. Εἶπον γὰρ — οὐκ ὀρθῶς.] Die Partikel γάρ iſt hier ſehr wichtig, in ſofern ſie den Grund von V. 16 angiebt und näher nachweiſt, wie die Freigeiſter durch ihre Irreligioſität dem Tode anheimfallen, ja wie ſie mit demſelben recht eigentlich ſich befreunden müſſen, indem ſie nämlich

an keine Unsterblichkeit glauben. Aus diesem Zusammenhange des ersten Verses mit V. 16 des vorigen Kap. ergiebt sich aber zur Genüge, daß der Vf. im 2 Kap. es ganz mit denselben Gegnern, wie in Kap. 1. zu thun hat, da K. 1, 16 wieder genau mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, und Pseudosalomo durch nichts andeutet, daß er V. 16 unter den ἀσεβεῖς Andere verstanden wissen wolle, als diejenigen, an welche er im Vorhergehenden seine Ermahnungen gerichtet hatte. — Statt ἑαυτοῖς haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 261. 296, desgleichen die Edd. Compl. und Ald.: ἐν ἑαυτοῖς. Der Sinn bleibt derselbe, nur darf man bei Annahme der letzteren Lesart die Worte nicht, wie die meisten Erklärer gethan haben, nach Analogie des hebr. אָמַר בְּלִבּוֹ (1 Mos. 17, 17. 5 Mos. 8, 17. Ps. 14, 1. Esr. 6, 6) durch denken übersetzen, denn dann würde λογισάμενοι überflüssig seyn. Wir haben vielmehr ἑαυτοῖς gleichbedeutend mit ἀλλήλοις zu nehmen (Brmst., de Wette), wie 1 Thess. 5, 13. 2 Kor. 13, 5. Eph. 4, 32. 5, 19. Hebr. 3, 13. 1 Petr. 4, 10. Vgl. Matthiä II, S. 1088. Denn V. 9 werden die Freigeister als unter einander (μηδεὶς ἡμῶν) redend eingeführt. Daher auch die Vulg. das ἐν ἑαυτοῖς ganz unpassend zu λογισάμενοι zieht: cogitantes apud se, wie K. 8, 18. — Λογίζεσθαι οὐκ ὀρθῶς ist nicht unrichtig denken in intellectueller Hinsicht, sondern irreligiös gesinnt seyn, dasselbe, was σκολ. λογισμ. in K. 1, 3.

Im ersten Gliede der nachfolgenden Behauptung sprechen die Freigeister ihre Meinung aus von der Beschaffenheit des gegenwärtigen Lebens, im zweiten von der Unvermeidlichkeit des Todes, und im dritten leugnen sie die Fortdauer des Menschengeistes nach dem Tode.

Ὀλίγος — — ὁ βίος ἡμῶν.] Vgl. die ganz ähnlichen, obschon nicht aus derselben Gemüthsverfassung, welche hier geschildert wird, hervorgegangenen Aussprüche: 1 Mos. 47, 9. Hiob 14, 1 f. coll. 7, 1—3. Ps. 39, 6—7. Senec. Epp. 100: „Quod inter diem primum et ultimum jacet, incertum est. Si molestias aestimas,

etiam puero longum, si velocitatem, etiam seni angustum. Nihil non lubricum et fallax et omni tempestate mobilius. Jactantur cuncta et in tanta volutatione rerum humanarum nihil cuiquam nisi mors certum. — *Ἀνηρός* erſcheint das menſchliche Leben dem Irreligiöſen, wenn es nicht durch Sinnengenuß erheitert iſt.

Οὐκ ἔστιν ἴασις ἐν τελ. ἀνθρ.] Vatblé, Bad. und Brmſt. faſſen *ἐν* in der Bedeutung gegen, wie ſie meinen, nach Analogie des hebr. ב. *Ἴασις* würde dann medicamentum ſeyn, wie Sir. 3, 27., und die Worte würden ſo viel bedeuten als das Sprüchwort: Contra vim mortis non est medicamen in hortis. Allein wenn wir auch davon abſehen wollen, daß ב niemals an und für ſich contra bedeutet (ſ. Ewald krit. Gramm. S. 605 ff.): ſo werden doch רָפָא und רְפוּאוֹת immer nur mit dem einfachen Dativ oder Accuſativ conſtruirt, ſ. Geſenius unt. den WW.; daher auch Sir. 21, 3: *τῇ πληγῇ ῥομφαίας οὐκ ἔστιν ἴασις*. Wir ſtehen daher nicht an, *ἐν* als Zeitpartikel und *ἴασις* in der claſſiſchen Bedeutung sanatio zu faſſen: Zur Todeszeit giebt es keine Rettung.

Οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλ. ἐξ ᾅδου.] Dieſe Worte laſſen eine doppelte Auffaſſung zu. Man kann nämlich mit der Vulg., Clar., Grot., Kleuk., Heydenr. und A. *ἀναλύειν* in der neutralen Bedeutung zurückkehren (welche bekanntlich aus der Schifferſprache entlehnt iſt, eigentl. *ἀναλ. ἄγκυραν*, den Anker lichten, nämlich um abzufahren, dann überhaupt weggehen, Phil. 1, 23., zurückkehren Tob. 2, 9. 2 Macc. 9, 1.) auffaſſen. Vgl. V. 5: *οὐδεὶς ἀναστρέφει*, und Hiob 7, 9. coll. Hiob 14, 10—12. Jeſ. 26, 14. Sir. 38, 21. Der Artikel in *ὁ ἀναλ.* dient dazu, die Rede mehr zu veranſchaulichen und den Fall als concret und factiſch hinzuſtellen, gerade wie wir ſagen würden: wir kennen den nicht, der aus der Unterwelt zurückgekehrt wäre;" wozu wir den Gedanken zu ſuppliren hätten: „damit er uns ſo wohl von der Realität als auch von der Beſchaffenheit des künftigen Lebens überzeuge", welcher Gedanke die materialiſtiſche Denkweiſe ſehr gut ſchildern würde, denn der ſinnliche, dem Irdiſchen dahingegebene Menſch

verlangt empirische, sinnenfällige Beweise, um an eine übersinnliche Welt zu glauben, vgl. Luc. 16, 30. — Demungeachtet möchte ich mit Hasse, Nachtig., Engl br., Brmst. und de Wette die active Bedeutung des ἀναλύειν, befreien, vorziehen, da für diese der ganz gleiche Gebrauch des Wortes in K. 16, 14 spricht. „Der aus dem Hades befreiete, ist nicht bekannt geworden." Nach beiden Erklärungen leugnen die Freigeister mit diesem Ausspruche indirect die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Ἅιδης kann im Munde dieser Menschen nur so viel als Zustand nach dem Tode überhaupt bedeuten. — Ganz falsch behauptet Heydenr., daß nach der zweiten Erklärung die Worte mit dem vorhergehenden οὐκ ἔστιν ἴασις gleichbedeutend seyn würden, denn diese beziehen sich auf den noch bevorstehenden, οὐκ ἐγνώσθη etc. dagegen auf den bereits erfolgten Tod. Die Bedeutung des Artikels ist ganz dieselbe wie bei der ersten Erklärung. Denn jedenfalls legt Brmst. zu Viel in die Stelle, wenn er unter ὁ ἀναλύσας Gott versteht und wenn er meint, ἐγνώσθη stehe statt ἔστι und sey nur gesetzt, um einen Gegensatz zu der Erkenntniß Gottes auszudrücken, deren sich die Frommen rühmten (V. 13). Der Unterschied ist vielmehr der: wenn οὐκ ἔστι stände, würden die Freigeister ihre Behauptung als objective Wahrheit hinstellen, während sie dieselbe mittelst οὐκ ἐγνώσθη nur als einen Erfahrungssatz aussprechen und in ironischer Weise unentschieden lassen, ob die Sache, an sich und objectiv, anders sey.

V. 2—3 führen die Freigeister den Beweis von ihrer in V. 1 indirect ausgesprochenen Behauptung einer gänzlichen Vernichtung nach dem Tode. Dieser Beweis enthält zwei Gründe, von denen der eine aus dem Begriffe des Zufalls, von welchem auch das menschliche Daseyn abzuleiten sey, der andere aus dem Wesen der Seele, nämlich der materiellen Beschaffenheit derselben, abgeleitet ist.

Αὐτοσχεδίως —— ὑπάρξοντες] Αὐτοσχεδίως wird in den 3 alten Versionen ganz falsch übersetzt, und zwar v. d. Vulg.: ex nihilo; vom Araber: per nosmet ipsos; besser und annähernder vom Syrer: ex improviso. Rich-

tig ein altes Glossarium: ἐκ τοῦ παρατυχόντος, d. h. durch Zufall, ohne höheren Zweck. Daß Alles nach Zufall entstehe und sich ereigne, lehrten bekanntlich Demokritus und die Epikureer. Es war leicht erklärlich, wenn ein großer Theil der Juden, in den damaligen Zeiten des Nationalunglücks sich fortwährend in seinen theokratischen Erwartungen getäuscht sehend, in die schnurstracks entgegengesetzte Vorstellung von der Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, wie sie im Koheleth sich ausspricht, verfiel und daher auch die trostlose Lehre des Epikurus ergriff. Jedoch ist es keineswegs nöthig, daß wir die Gegner des Vfs. als mit Epikureischer Philosophie vertraut annehmen, da eine solche Lebensansicht auch im gewöhnlichen Leben sich bilden kann, sobald der Mensch in empirischer Lebensanschauung befangen den religiösen Standpunct verloren hat. Demungeachtet konnte in diesem Falle unser griechisch gebildeter Vf. solche Denkart mit vollem Recht als Epikurismus darstellen. Uebrigens versteht es sich von selbst und ist im teleologischen Beweise von der Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen, daß, so bald man eine höhere, von der göttlichen Vorsehung gewollte Bestimmung des Menschen annimmt, wie sie das religiöse Bewußtseyn anzunehmen sich gedrungen fühlt, damit zugleich auch die unendliche Fortdauer des Menschengeistes postulirt ist, daher auch schon Cicero Tusc. I, 49 mit vollem Rechte sagt: Non enim *temere* nec *fortuito* sati et creati sumus, sed profecto fuit vis quaedam, quae consuleret generi humano; nec id gigneret aut aleret, quod, quum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum: portum potius paratum nobis et perfugium videmus. Aehnlich wie unser Vf. führt auch Lactanz Instt. div. II, 1, 2. als Meinung der Epikureer an: nach ihr seyen die Menschen *frustra* nati nec ulli Deo curae et post mortem nihil futuri. *Μετὰ τοῦτο* nachher = wenn das irdische Leben vorüber ist.

Ὅτι καπνὸς — — καρδίας ἡμῶν] Mit diesen und den folgenden Worten beschreibt der Vf. seine Gegner als Materialisten. Die beste Erklärung der beiden Verse

hat Baumgarten-Crusius gegeben, vgl. dessen bibl. Theol. S. 322, Anmerkung, welcher wie hier folgen. Um nämlich eine richtige Ansicht über das Verhältniß der einzelnen Glieder des zweiten Verses zu gewinnen, ist zunächst V. 3 zu beachten, dessen Glieder denen von V. 2 entsprechen. Nach jenem ist der Funke das Lebensprincip, mit dessen Verlöschen der Körper zerfällt und der Geist wie dünne Luft verweht wird. Dieses *χαῦνος ἀὴρ* entspricht offenbar dem *καπνός* im Vorigen, woraus wir sehen, daß *καπνός* erst als Resultat des Funkens betrachtet wird. Wir haben daher zuerst die Worte *ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν* zu betrachten. *Ὁ λόγος* ist ohne Zweifel das Denkende im Menschen, dieses wird genannt ein Funke im Schlage des Herzens = ein durch den Schlag des Herzens hervorgerufener Funke. Wie nämlich durch einen Schlag des Metalls an einen Stein Funken entstehen, so glauben jene Materialisten, daß durch die Bewegung und den Schlag des Herzens, als einer rein materiellen Substanz, ein Funke entstehe und dieser das Denkvermögen, letzteres also nur ein Resultat des animalischen Lebens sey. Der Schriftsteller scheint auf philosophische Ansichten hinzudeuten, nach welchen das Herz als die Seele, oder der Sitz der Letzteren im Herzen (vgl. Cic. Tusc. I, 9: „Aliis *cor ipsum animus* videtur, ex quo excordes, vecordes concordesque vocantur, und bald darauf: aliis nec cor ipsum placet nec cerebri quandam partem esse animum, sed alii *in corde*, alii in cerebro dixerunt animi sedem esse et locum") und als Princip ihres Lebens die Wärme gedacht wurde. Dahin gehört zuerst die Meinung des Heraklitus, welcher als Urgrund des Alls und auch der individuellen Seelen das Feuer, d. h. einen feinen, ätherischen Stoff annahm (vgl. Reinhold Geschichte der Philos. 1 Bd. S. 32), die des Stoikers Zeno (vgl. Cic. Tusc. I, 9. Zenoni Stoico *animus ignis* videtur. Lactant. de opif. Dei, C. 17, §. 4.: Qui [animam] ignem putaverunt, hoc usi sunt argumento, quod praesente anima corpus caleat, recedente frigescat), deßgleichen die der Epikureer, welche nach dem Zeugniß des Stobäus

(Eclog. phys. p. 798) annahmen, die Seele beſtehe aus vierlei Atomen, aus luftigen, feuerigen, ätheriſchen und geiſtigen und im Tode entfliehe dem Körper ein Hauch, mit welchem Luft und Wärme verbunden ſey, vgl. Tennemann Geſchichte der Philoſophie Bd. 3. S. 389. Nach einer anderen, von Strig., Bad., Clar., Lor. Corn. a Lap. Kleuk., und Bretſchn. (Dogm. der Apokr. S. 264) gebilligten Erklärung wird λόγος in der Bedeutung Rede genommen und dieſe als Lebensäußerung überhaupt gefaßt, weil ſich der Lebenshauch durch die Rede hauptſächlich wirkſam erweiſe. Dieſe Anſicht paßt aber durchaus nicht zu der Beweisführung, welche der Schriftſteller den von ihm als Materialiſten bekämpften Gegnern in den Mund legt. Denn dieſelben wollen die Unmöglichkeit der Fortdauer der Seele nach dem irdiſchen Leben beweiſen; das konnten ſie aber am beſten, wenn ſie die Meinung von deren Geiſtigkeit zu Nichte machten und die Denkkraft, auf welche die meiſten Spiritualiſten ihren Beweis von der Unſterblichkeit ſtützen, als Reſultat des körperlichen Lebens, bei deſſen Vernichtung auch jene aufhören müſſe, darſtellten. Schwerlich aber würde ſich ein Spiritualiſt, um die Unſterblichkeit zu erweiſen, auf das Vermögen der Rede, welche erſt eine Aeußerung körperlicher und geiſtiger Kräfte iſt, berufen haben, ſo daß die Materialiſten hätten verſucht werden können, dieſen Beweis zu entkräften. Dazu kommt, „quod nemo umquam homines nec corde statuit neque ejus motu loqui“ (Bauermſt.), wegegen man das Herz als Sitz der Empfindung und des Denkens, ja der Seele überhaupt anſah. — Statt λόγος hat Cod. C. ὀλίγος, welche Lesart bereits von Petr. Mannius und einigen Aelteren, und neuerlich von Schleusner (Thes. III, p. 468) gebilligt wurde. Nach derſelben würde ὀλίγος σπ. Prädicat zu πνοή ſeyn, und die beiden letzten Glieder des Verſes würden in Eins zuſammenfallen. Mit Recht aber haben ſich Baumgarten-Cruſius (a. a. O.) und Thilo (spec. crit. de libr. Sap. p. 8) hiegegen entſchieden erklärt. Denn dann würde 1) V. 3 folgender, ganz abgeſchmackter und bedeutungsloſer Sinn entſtehen:

Wenn dieſer, nämlich der Funke oder Lebenshauch, verloſchen iſt, verzieht ſich derſelbe; 2) würde die Bedeutung von V. 2. unnöthig geſchwächt werden. Denn nach der gewöhnlichen Lesart legt der Schriftſteller ſeinen Gegnern den Unterſchied zwiſchen niederem, animaliſchem (πνοή, vis vitalis, anima) und höherem, geiſtigem, denkendem Leben (ὁ λόγος, animus) in den Mund, er läßt ſie beide Lebensfunctionen als etwas an der Materie Haftendes und durch ſie allein Bedingtes anſehen, während nach der Lesart ὀλίγος bloß vom animaliſchen Leben, nicht aber vom eigentlichen Geiſtesleben, dem Denkenden in uns, worauf es doch vor Allem ankam, die Rede ſeyn kann. Dazu kommt neben der Auctorität der Codd. auch noch die der drei Verſionen und des Iſidorus v. Peluſium († 449) aus deſſen Briefen (4, 146.) Philo Folgendes anführt: Οἱ γὰρ ἀσεβεῖς σπινθῆρα νομίσαντες εἶναι τὴν ψυχήν, οὗ ἀποσβεσθέντος, ὡς ἔφασαν, τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα, μόνον τεθνάναι νομίζοντες, μὴ κρίνεσθαι δέ. Ταῦτα γὰρ ἐν τῇ ἐπιγεγραμμένῃ Σοφ. Σολ. εἰρήκασι, ὡς οἶσθα. — Der durch den Schlag des Herzens entſtehende Funke thut ſich nun auch äußerlich kund im animaliſchen Leben (πνοή), welches wie Rauch aus dem Funken emporſteigt: καπνὸς ἡ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν. Ebenfalls eine rohſinnliche, materialiſtiſche Anſchauung, welche das Leben mit dem Odem verwechſelt, weil der Menſch, ſo lange er lebt, auch athmet und weil mit dem letzten Athemzuge das Leben dahin iſt. Ἐν ῥισί] weil man häufiger durch die Naſe Athem holet als durch den Mund, da das Athemholen durch die Naſe auch fortwährt, wenn der Mund geſchloſſen iſt, daher nur die erſte gewöhnlich als Werkzeug des Athemholens betrachtet wird, vgl. 1 Moſ. 2, 7. 7, 22. coll. Hiob 27, 3. Die Vergleichung des Lebens mit Rauch, einer ſo leicht und ſchnell ſich verflüchtigenden Subſtanz, mußte aber zur Beſtreitung des Glaubens an Unſterblichkeit beſonders paſſend erſcheinen. — Auch iſt noch zu dem Verſe Varros Anſicht über die menſchliche Seele bei Lactant. de opif. c. 17 zu vergleichen, nach welcher dieſelbe ein aer conceptus ore, defervefactus pulmone, tepefactus in corde et diffusus in corpus iſt.

V. 3 enthält als Folgerung aus dem vorigen, daß wenn das Lebensprincip, die Wärme, aufhöre, Körper und Geist zugleich vernichtet sey. Ganz unnöthig ist Bauermeisters Bemerkung über *πνεῦμα:* Non hoc perversi dicunt, quasi crediderint, esse animum alienum a corpore, sed utuntur hac voce ad eos deridendos, qui, quod motu cordis tantum efficiatur, animo adscribent. Nos diceremus: *Und euer Geist, s.: das was ihr Geist nennt.* Denn wenn auch diese Leute den Geist nicht als etwas vom Körper Verschiedenes, vielmehr nur als dessen Lebensäußerung betrachteten, so können sie doch auch recht wohl zur Bezeichnung dieser Lebensäußerung die dem Spiritualismus eigenthümlichen Namen gebraucht haben. — Im rein religiösen Sinne wird auch Ps. 144, 4. Hiob 7, 7. das Menschenleben mit einem Hauche und Jak. 4, 14 mit einem Dunste verglichen, der kurze Zeit erscheine und dann verschwinde; in welchen Stellen Hauch, Dunst und Schatten nur Bilder der Hinfälligkeit des irdischen Lebens sind. In materialistischem Sinn findet man sehr häufig ähnliche Vergleichungen bei den Classikern; so bei Homer Iliad. 23, 100. (*ψυχὴ — ἠΰτε καπνὸς ᾤχετο*) Plato, Phaedon, p. 70 a. ed. Steph. Cp. 16 ed. Fischer: *Τὰ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις, μὴ ἐπειδὰν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ᾖ ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηταί τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθάνῃ, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος καὶ ἐκβαίνουσα, ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ.* — Auch Cicero Tusc. I, 9 erwähnt als Meinung Einiger: animum statim dissipari vgl. mit Lact. de opif. c. 17. Die meiste Aehnlichkeit mit unserer Stelle haben aber Lucret. de nat. rer. III, 205. sqq.:

> *Tenuis* enim quaedam moribundos deserit *aura*
> Mista vapore; vapor porro trahit *aera* secum
> Nec *calor* est quisquam, cui non sit mistus et *aer:*
> Jam triplex animi est igitur natura reperta.
>
> v. 456. Ergo *dissolvi* quoque convenit omnem animai
> Naturam, ceu *fumus* in altas aeris auras.

und Seneca Troad. Act. II. 381 sqq.:

An toti morimur? nullaque pars manet
Nostri, cum profugo spiritus halitu
Immixtus nebulis cessit in aera?

393 sqq. — —

nec amplius,
Juratos Superis qui tetigit lacus,
Usquam est. Ut calidis fumus ab ignibus
Vanescit spatium per breve sordidus;
Ut nubes gravidas, quas modo vidimus,
Arctoi Boreae disjicit impetus:
Sic hic, quo regimur, *spiritus effluet.*
Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil,
Velocis spatii meta novissima.

Diese und andere Vergleichungen und Bilder hat Gregor. Naz. Epitaph. in Caesarium zusammenfaßt: *Ὄναρ ἐσμὲν οὐχ ἱστάμενον, φάσμα τι μὴ κρατούμενον, πτῆσις οὐρίου παρερχομένου, ναῦς ἐπὶ θαλάσσης ἴχνος οὐκ ἔχουσα, κόνις, ἀτμίς, ἑωθινὴ δρόσος, ἄνθος καιρῷ φυόμενον καὶ καιρῷ λυόμενον.*

Wenn sich übrigens die frivole Denkart, welche der Vf. bestreitet, auf das B. Koheleth stützt, so scheint hier Koh. 3, 19—21. 12, 7. zu Grunde gelegen zu haben, welche Stellen der Vf. in den Materialismus hinüber deutet.

V. 4—5 enthalten drei Gedanken, 1) daß sogar die Erinnerung an die Gestorbenen bald verlösche (*καὶ τὸ ὄνομα — — ἔργων ἡμῶν*) 2) daß das menschliche Leben schnell dahin fliehe (*καὶ παρελεύσεται* — V. 5 *πάροδος ὁ βίος ἡμῶν*) und 3) keine Wiederkehr vom Tode Statt finde.

Καὶ τὸ ὄνομα — — ἔργων ἡμῶν] *Kai* zu Anfang des Verses sogar, indem das Geringere, das Vergessenwerden von den Lebenden, dem Wichtigeren, dem Untergange der Seele nach dem Tode, entgegengesetzt wird. — Auch Koheleth klagt über das dereinstige Verlöschen des Gedächtnisses der Todten, K. 2, 16. 9, 5. — *Ἔργα* kann sowohl gute als schlechte Thaten bezeichnen. Denn eben weil auch die Erinnerung an jegliches Handeln der Menschen schwindet, glaubt sich der Materialist durch nichts in seiner

irdiſchen Denk- und Handlungsweiſe gehindert; ſiehe V. 6—20. *)

Παρελεύσεται — — πάροδος ὁ βίος ἡμῶν] Bezeichnung der Kürze und Hinfälligkeit des irdiſchen Lebens in gangbaren dichteriſchen Bildern. — Statt *ὁ βίος ἡμῶν* in V. 5. haben Cod. 68. 261. deßgleichen a prima manu auch der Cod. Alex., wie noch deutlich zu erkennen iſt, und die Ed. Ald.: *ὁ καιρὸς ἡμῶν*, eben ſo die Ed. Compl., nur ohne Artikel: „die uns beſtimmte Lebenszeit," welcher Gedanke aber zu der Denkweiſe der Freigeiſter nicht recht paßt, weil dieſe, wie die Geburt des Menſchen (V. 2), ſo doch wohl auch die Lebensdauer vom Zufall ableiten und daher von einer dem Menſchen beſtimmten Lebenszeit (Hiob 14, 5. Pſ. 139, 16) nicht ſprechen können. Wahrſcheinlich fand man die dreifache Wiederholung von *ὁ βίος ἡμῶν* V. 1, 4. 5. anſtößig und brachte daher jene Aenderung an. — *Ἴχνη νεφέλης* kann ſ. v. a. *ὁδὸς νεφέλης*, vorüberziehende Wolke, ſeyn, wie denn im Lex. Cyrilli MS. Brem. *ἴχνος* durch *ὁδός*, *πορεία* erklärt wird, oder auch eine kleine, von einer größeren zurückgelaſſene Wolke, welche letztere Bedeutung zur Bezeichnung der ſchnellen Vergänglichkeit wohl noch geeigneter iſt als die erſte. Daſſelbe Bild Hoſ. 13, 3. Hiob 7, 9. — Bretſchneider vermuthet auch hier einen Ueberſetzungsfehler; nämlich im hebräiſchen Original habe עֲנַן בֹּקֶר, nubes matutina, wie Hoſ. 13, 3., geſtanden; dieſes habe der griechiſche Ueberſetzer mit עֲנַן חֹקֶר verwechſelt. Ganz abgeſehen von dem Unnöthigen dieſer Hypotheſe, ſtehen derſelben 2 Gründe entgegen 1) daß חֹקֶר nicht vestigium, ſondern investigatio bedeutet; 2) daß, geſetzt, חֹקֶר könne vestigium ſeyn, der vermeintliche Ueberſetzer nicht עֲנַן חֹקֶר, ſondern עֲנַן חֹקֶר hätte leſen müſſen; es iſt aber ſchwer zu begreifen, wie der vermeintliche Ueberſetzer dieſes mit עֲנַן בֹּקֶר hätte verwechſeln ſollen, da zwiſchen beiden Ausdrücken gar

*) Die eben erklärten beiden erſten Glieder des vierten Verſes ſtehen in der Vulgata erſt nach den Worten *ὑπὸ θερμ. ἀνέβαρυνθ.*, wodurch aber der gleich folgende Gedanke von der Hinfälligkeit und ſchnellen Vergänglichkeit des irdiſchen Lebens unterbrochen wird.

äußere Aehnlichkeit Statt findet. Dieser letzte Grund
:legt zugleich auch die Hypothese Engelbreths,
ıer meint, daß der Uebersetzer בַּעֲנַן־דֶּרֶךְ oder בַּעֲנַן
gelesen habe. *Βαρυνθεῖσα: aggravata;* nebula
ıloris pressa redit in aquam atque decidit. Brmst.
5. 5. Da der Satz *σκιᾶς γὰρ πάροδ. ὁ β. ἡμ.* zu dem
en in keinem Causalverhältnisse steht, vielmehr einen
:lben ganz coordinirten Gedanken enthält: so kann *γάρ*
)azu dienen, die Erläuterung des bildlich ausgedrückten
:nkens von der Hinfälligkeit des Lebens durch ein an-
Bild anzuknüpfen; dadurch erhält es aber eine mehr
hernde Kraft und nähert sich dem deutschen fürwahr.
ς πάροδος = σκιὰ παροδεύουσα; dasselbe Bild: unten
, 9. Hiob 8, 9. 14, 2. Ps. 39, 7. 102, 12. 144,
Chron. 29 [30], 15. Henoch K. 48. b. V. 2. „Un-
)tigkeit vergeht wie ein Schatten und hat keinen
: Stand." Pind. Pyth. VIII. 133: *σκιᾶς ὄναρ ἄν-
τος.* Soph. Aj. 126 und viele andere Stellen.
Καὶ οὐκ ἔστιν — ἀναστρέφει] In diesen bei-
Sätzen wird die Unmöglichkeit, dem Tode zu entgehen,
:sprochen. Die Worte *οὐκ ἔστιν ἀναποδισμὸς τῆς
ντῆς ἡμῶν* sind nicht ohne Schwierigkeit, weßhalb
leusner *ἐμποδισμός* zu lesen vorschlug, indem auch
Craber impedimentum übersetzt. Indessen ist diese Con-
: ganz unnöthig, obwohl die bisherigen Erklärer den
:gen Sinn der handschriftlichen Lesart noch nicht ge-
:n zu haben scheinen. Diese sind zwar über die Bedeu-
von *ἀναποδισμός*, eigentlich die Zurücksetzung des
:s, das Zurückweichen, die Umkehr, einverstanden, wei-
aber in Erklärung des Genitivs *τελευτῆς* von einan-
ab, indem Baduell, Kleuk., Hasse, Engelbr. u.
mst. denselben passivisch fassen: „Rückkehr von, aus dem
de," (vgl. Sir. 38, 21. *οὐκ ἔστιν ἐπάνοδος.* Horat.
I, 24, 15 sqq. Virg. Aen. VI, 126 sqq.). Allein
ı würde *τελευτή* offenbar gesetzt seyn für: Zustand
h dem Tode (ja Kleuker und Nachtig. nehmen es
ıdezu für Todtenreich, welche Bedeutung auch Bau-
neister nicht ganz abnorm findet!!), während es doch

nur das Eintreten des Todes, als Beendigung des i
dischen Lebens, bezeichnet. Auch würde nach dieser Erkl
rung unmittelbar darauf derselbe Gedanke ausgesprochen we
den in οὐδεὶς ἀναστρέφει. — Bloß Gaab und Heyde
reich faßten den Genitiv τελευτῆ activisch: „das Leben
ende kehrt nicht zurück, = es giebt nur Einen Tod; w
sterben nicht zum zweiten Male," welche Erklärung ab
in den Sinn und Zusammenhang der Stelle offenbar nic
paßt. — Nach meiner Ansicht denkt sich Pseudosalomo d
Lebensende als etwas zum Menschen Herankommendes (ga
ähnlich Anacr. Od. 24, 7.: πρὶν ἐμὲ φθάσῃ τὸ τέρμ
nach einer anderen Lesart τέλος), welches im Herbeikomm
nicht rückwärtsschreitet und daher etwas gewiß Herbe
kommendes, Unvermeidliches ist, zu welcher Erklärung au
die beigefügten Worte, ὅτι κατεσφραγίσθη, als d
Grund enthaltend, treffend passen. Subject zu diesem Ve
bum ist nämlich, wenn wir die gegebene Erklärung der vo
hergehenden Worte festhalten, τελευτή, und κατασφραγί
ist in der Bedeutung bestimmen, festsetzen, zu nehme
wie auch der Syrer und Araber übersetzen, in sofern z
Bekräftigung eines Beschlusses ein Siegel aufgedrückt wurd
Das κατά verstärkt die einfache Bedeutung des Verbum
Gegen diese Erklärung läßt sich mit Faber und Heydn
die Zufallslehre der Freigeister nicht geltend mache
denn auch diese mußten ja den Tod als etwas Unvermeidliche
Jedem gewiß Bevorstehendes anerkennen, und etwas Ander
wollen dieselben auch wohl nicht ausdrücken. — Andere E
klärer, welche ἀναποδ. τελευτῆς durch „Rückkehr aus d
Tode" übersetzen, fassen κατασφραγίζειν in der Bedeutu
verschließen (Hesych.: κατεσφραγίσθη = κατεκλ
σθη), indem bekanntlich bei den Alten, wie bei uns
gerichtlichen Angelegenheiten, wohl zu verwahrende) D
nicht bloß verschlossen, sondern auch außerdem noch m
einem Siegel versehen wurden. Dan. 6, 17. Apok. 20,
Mtth. 27, 66 und die Erklärer zu diesen Stellen; Lipsi
zu Tac. Ann. II, 2. Taubmann zu Plaut. Cas. I
1. 1. Man nimmt entweder, wie Kleuker und Ra
tigal, τελευτή in der Bedeutung Unterwelt als Su

ject zu diesem Verbum, da dieselbe sowohl bei den Hebräern (Hiob 38, 17. Jes. 17, 13. 16. 38, 10. Ps. 9, 14. Weish. 16, 13. Mtth. 16, 18. Apok. 1, 18. 9, 1. 20, 1; besonders aber Ev. Nicod. c. 21. vgl. Wetstein zu Mtth. a. a. O.), als auch bei Griechen und Römern (vgl. Hom. Iliad. VIII, 15 sq. 367. Virgil. Aen. VI, 552 sq. Propert. Eleg. IV, 11, 2.) mit Thoren versehen gedacht wurde. Daß aber τελευτή diese Bedeutung nicht haben kann, wurde schon oben bemerkt. Andere, wie Hasse, Engelbreth und Bauermst., nehmen ἀναποδισμός als Subject zu κατεσφραγισθη „die Rückkehr (nämlich der Menschen aus dem Tode) ist verschlossen," welche Erklärung aber auf die oben gerügte Auslegung von τελευτῆς sich stützt und daher mit dieser fällt.

Sehr treffend zeigen die folgenden Reden, welche der Ps. V. 6—20 seinen Gegnern in den Mund legt, wie der Materialismus alles höhere, religiös-sittliche Leben von Grund aus vernichtet. Es lassen sich aber in der nachfolgenden Schilderung zwei Abschnitte unterscheiden, von denen der eine (V. 6—9) die Ansichten der Freigeister über den höchsten Endzweck und die Bestimmung des Erdenlebens; der andere (V. 10—20) ihre Ansichten vom Verhalten gegen Andere, vornehmlich diejenigen, die nicht mit ihnen gleiche Grundsätze theilen, darlegt.

V. 6—9. Der höchste Endzweck des Erdenlebens ist nach der Meinung dieser Leute der sinnliche Genuß. Aehnliche Aufforderungen zum Sinnengenuß: Koheleth 2, 24. 3, 12. 7. und sehr häufig bei epikurisirenden Classikern. Dagegen werden dergleichen Aeußerungen gerade wie von Pseudosalomo mißbilligend angeführt von Jes. 22, 13. 1 Kor. 15, 32. Lactant. Institt. div. II, 1. §. 3: Dum existimant (nonnulli philosophi) nulli Deo nos esse curae, et post mortem nihil futuros, totos se libidinibus dedicunt, et dum licere sibi putant, hauriendis voluptatibus sitienter incumbunt, per quas imprudentes in laqueos mortis incurrunt.

V. 6. Δεῦτε οὖν —— ἀγαθῶν] Οὖν enthält die Folgerung aus dem Vorigen: Da es so mit unserem dereinsti-

gem Schickſale ſteht, ſo laßt uns... — *Τῶν ὄντων ὁ θῶν* kann bedeuten Güter, die es ſind, d. h. die es w lich ſind; oder welche da ſind, welche die Gegenwart bie erſteres im Gegenſatz der vermeintlichen Scheingüter, Tugend, Weisheit u. ſ. w., letzteres im Gegenſatz g die künftige Seligkeit im unſterblichen Leben, wie ſie Fromme hofft.

Χρησώμεθα — — σπουδαίως] *Κτίσις* be tet hier alles Geſchaffene, ſo weit es ſinnlichen Genuß tet, ſo daß die Redensart *χρῆσθαι τῇ κτίσει* unſ „die Welt genießen" vollkommen entſpricht. Vu utamur *creatura*. Statt *κτίσει* haben Cod. Alex. ACDEFGHI und Ed. Compl.: *κτήσει*, welche Le von Grotius und Haſſe gebilligt worden iſt. W Worte werden in den Handſchriften oft verwechſelt. D Aufnahme von *κτήσει* würde aber der Sinn der Stelle Noth verlieren, indem das allgemeinere *κτίσις* in der a gebenen Bedeutung beſſer als das ſpecielle *κτῆσις*, B thum Einzelner, ſowohl zu der Denkweiſe der Freige im Allgemeinen, als zu deren Rede im Folgenden (V. 7- paßt, weil dieſelben nicht zum Gebrauche des Reichth u. dgl., ſondern zunächſt Naturerzeugniſſe als Mittel f lichen Genuſſes zu verwenden ſich ermuntern. — Schw ger, ſowohl in exegetiſcher als kritiſcher Beziehung, die Worte *ὡς νεότητι*. Statt deren findet ſich im C Alex., deßgleichen in ACDEFH: *ὡς νεότητος*, in 1 261 u. B *ὡς ἐκ νεότητος*, Letzteres wohl als offen Unrichtigkeit. Der Genitivus würde die Zeit bezeich und *ὡς* zur Angabe des Grundes dienen: „als innerl der Jugendzeit" = „da wir noch Jünglinge ſind," a dings ein Gedanke, gegen deſſen Angemeſſenheit zum ſammenhange ſich nichts einwenden läßt. Nur liegt es, auch Bretſchn., Englbr. und Brmſt. bemerken, klar am Tage, wie leicht *νεότητος* durch Verſehen en hen konnte, indem ein Abſchreiber das *σ* des folge Wortes zu *νεότητι* zog, und ein folgender *νεότητος* änd Denſelben Sinn giebt auch die Lesart *ἐν νεότητι* in 1 248. 253. G. Athanas. ad Matth. 21, 8. Vol. II. p.

u. Ed. Compl., die aber wohl nur Gloſſem von νεότητι iſt. Der Sinn beider Varianten iſt auch in den Verſionen ausgedrückt. Nach jeder derſelben muß ὡς auf die angegebene Weiſe erklärt werden, nicht als Vergleichungspartikel, ſo daß nach Grot. und Kleuker alte Leute redend eingeführt würden und der Sinn dieſer wäre: „Laßt uns die Welt genießen, wie zur Zeit, da wir noch jung waren.“ Denn dergleichen Aeußerungen und Aufforderungen paſſen mehr in den Mund leichtſinniger Jünglinge oder lebensluſtiger Männer. — Bretſchneider ſuchte die Schwierigkeit der Worte auch hier durch Annahme eines Ueberſetzungsfehlers zu heben, indem im Originale בְּנֹעַר geſtanden, wie Hiob 36, 14, und der Ueberſetzer ב mit כ verwechſelt habe, durch welche Annahme allerdings hier wenigſtens Alles aufgeklärt würde, wenn dieſelbe nur nicht durch die in der Einleitung berührten Schwierigkeiten unmöglich gemacht würde. Es kann ſich daher nur um Erklärung des ὡς mit dem einfachen Dativ νεότητι handeln. Corn. a Lap., Haſſe, Gaab, Englbr. nehmen eine Vergleichung an: „Laßt uns das Eine wie das Andere genießen, die Welt ſowohl als unſere Jugendzeit.“ Dann fände eine Gleichſtellung zwiſchen τῇ κτίσει und νεότητι Statt, in welchem Falle aber die Auslaſſung des Artikels vor νεότητι ſchwerlich gerechtfertigt werden könnte. Soll ὡς hier Vergleichungspartikel ſeyn, ſo könnte es nur zur Erläuterung von κτίσει dienen und würde dem lateiniſchen instar entſprechen. Dann aber erhielten wir Baduells gezwungene Erklärung: „Fruamur *flore* creaturarum et *vigore*, *priusquam consenescant*, sicut vigente juventute, priusquam ad senium perveniamus.“ Es bleibt daher nur die Wahl zwiſchen zwei Erklärungen. Entweder iſt der Dativ als Zeitangabe zu faſſen, vgl. Matthiä Gr. II, S. 903, dann iſt der Sinn derſelbe wie bei den Lesarten ὡς νεότητος oder ὡς ἐν νεότητι, für welche Erklärung ſich Brmſt. durch ſein „quia juvenes sumus“ zu entſcheiden ſcheint. Oder man kann einen bei Claſſikern vorkommenden Sprachgebrauch in Anwendung bringen, nach welchem ὡς mit dem Dativ anzeigt, daß ein Ausdruck nur mit

Beziehung auf eine gewiſſe Perſon (ſ. Matthiä Gr. II, S. 876), hier alſo das σπουδαίως in relativer Beziehung auf die νεότης geſagt ſey. Dieſes muß nämlich bei dieſer Erklärung für das Concretum νέοις genommen werden: „eifrig, wie es Jünglingen anſteht, für ſie ſich ziemt," in Folge eines auch im Deutſchen üblichen Sprachgebrauchs, nach welchem Worte, die eine Beſchaffenheit oder Eigenſchaft ausdrücken, zur Bezeichnung einer Menge oder Geſammtheit von Perſonen dienen, vgl. 1 Petri 2, 5 ἱεράτευμα für ἱερεῖς; ebendaſ. V. 17 ἀδελφότης für ἀδελφοί. — Aehnliche Aufforderungen zum ſinnlichen Wohlleben, mit Rückſicht auf die Jugendzeit oder die Kürze des Lebens und die Ungewißheit des künftigen Seyns, enthält auch Koheleth K. 9, 7 ff. 11, 9 f. 12, 1 f. Anacr. Od. 24, 7—9: πρὶν ἐμὲ φθάσῃ τὸ τέρμα, παίξω, γελάσω, χορεύσω μετὰ τοῦ καλοῦ Δυαίου. Anthol. III, 81: Πῖνε καὶ εὐφραίνου. Τί γὰρ αὔριον, ἢ τί τὸ μέλλον, οὐδεὶς γιγνώσκει· μὴ τρέχε, μὴ κοπία. Ὡς δύνασαι, χάρισαι, μετάδος, φάγε, θνητὰ λογίζου· τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν οὐδὲν ὅλως ἀπέχει. Πᾶς ὁ βίος τοιόσδε ῥοπὴ μόνον, ἂν προλάβῃς σύ· ἂν δὲ θάνῃς, ἑτέρου πάντα, σὺ δ' οὐδὲν ἔχεις. Horat. Od. II, 3, 13 sqq. 11, 5 sqq. vgl. mit I, 9, 17.

V. 7—9 wird jene Aufforderung zum ſinnlichen Genuß ſpecieller, und zwar in dichteriſchen, von Gaſtmälern entlehnten Ausdrücken angegeben. Die ganze Schilderung erinnert an claſſiſche Schriftſteller, namentlich Dichter, aus deren Bekanntſchaft ſie wahrſcheinlich bei dem Vf. zu erklären iſt, wie dieſes aus Vergleichung mit den anzuführenden Stellen erhellet.

V. 7. Οἴνου — — πλησθῶμεν] Sehr ſignificant iſt das Verbum πλήθεσθαι, welches Ueberſättigung bedeutet. Durch οἴνου πολυτελ. und μύρων, ſo wie durch die folgende Aufforderung zur Bekränzung werden ſplendide und feſtliche Gaſtmäler bezeichnet. Das Wort μύρων kann man entweder mit οἴνου verbinden und eine Hendiadys annehmen (vinum unguentosum), welche hier ſo unſtatthaft nicht wäre, zumal da πλήθεσθαι nicht zu μύρων paßt.

Dann würde auf eine üppige Sitte hingedeutet, nach welcher Salben unter den Wein gemiſcht wurden, vgl. Aelian. Var. Hist. XII, 31. Potters griechiſche Archäologie, überſetzt von J. J. Rambach 2 Thl. Halle 1776. S. 645. So hat Corn. a Lap. die Stelle verſtanden. Jedoch entſcheidet die Analogie der meiſten gleich nachher anzuführenden Stellen, in denen ähnliche Aufforderungen enthalten ſind, wohl eher für eine andere Erklärung, nach welcher ein Zeugma angenommen und μύρων πλησθῶμεν vom reichlichen Salben des Hauptes verſtanden wird. Es war nämlich bekanntlich bei Griechen und Römern Gewohnheit, bei feſtlichen Gaſtmalen das Haupt mit Specereien und koſtbaren Salben zu ſalben, ingleichen Kopf, Nacken und Bruſt mit allerlei Blumen und Laub zu bekränzen (V. 8). Vgl. Anacr. Od. 13, 9—13: Ἐγὼ δὲ τοῦ Λυαίου καὶ τοῦ μύρου κορεσθείς (ganz entſprechend dem οἴνου κ. μύρων πλήθεσθαι in unſ. St.) καὶ τῆς ἐμῆς ἑταίρης θέλω θέλω μανῆναι. Od. 15, 5 sqq.: Ἐμοὶ μέλει μύροισι καταβρέχειν ὑπήνην, ἐμοὶ μέλει ῥόδοισι καταστέφειν κάρηνα. Τὸ σήμερον μέλει μοι, τὸ δ' αὔριον τίς οἶδεν; Ein Unbekannter in Grotii Excerpt. Trag. p. 915: Ζῶν παρασκεύαζε σαυτῷ στεφάνους καὶ μύρα· χρήσῃ γὰρ αὐτοῖς αἰσθόμενος μεθ' ἡδονῆς, — viele Stellen bei Horaz, in denen er entweder blos von Bekränzungen, Od. I, 4, 9. I, 36, 15, oder von Salbungen und Bekränzungen bei Luſtbarkeiten zugleich handelt, z. B.: II, 3, 13 sqq. 11, 14 sqq. III, 14, 17. 29, 3—5, vgl. mit Ovid. Fast. V, 335 sqq. Petron. Sat. 65, 7. Mehres ſ. in der noch jetzt brauchbaren Abhandlung von Reinerus Verwey de unctionibus gentilium. Jen. 1677. 4. p. 78—83. Potter a. a. O. S. 651 ff. 672 ff. Das Salben geſchah um der Stärkung, der Reinlichkeit und des Schmucks willen, Potter a. a. O. 652; das Bekränzen diente wohl nur zum Schmuck und zum Zeichen der Heiterkeit, obſchon die ſpäteren Proſanſchriftſteller einen mediciniſchen Grund davon angeben, daß es nämlich die Trunkenheit theils hindere, theils mindere, vgl. Plutarch Sympos. III. quaest. 1. Athen. III,

21, weil nach Plutarch warme Blumen die Schweislöcher öffnen und dem Wein dadurch gleichsam Luft machen. — Obgleich schon bei den Hebräern die Sitte, bei Gastmalen das Haupt mit Oel zu salben, Statt gehabt zu haben scheint, vgl. Ps. 23, 5. Amos 6, 6. Luc. 7, 46, so hat doch schon Tertullian de cor. milit. 9 mit Recht bemerkt, daß sich die Gewohnheit der Bekränzung nirgends im A. T. nachweisen lasse. Denn Ezech. 23, 42 beweist nichts, da hier diese Sitte an den Israeliten als eine für sie nicht passende und von den Heiden entlehnte getadelt wird, wie auch 2 Mcc. 6, 7 fromme Juden mit Gewalt zu derselben gezwungen wurden.

Καὶ μὴ — — ἄνθος ἀέρος] Die Lesart des Cod. Vat. und des gewöhnlichen Textes: *ἀέρος* ist gewiß falsch; denn was soll „Blume der Luft" seyn? Offenbar lächerlich ist Nachtigals Erklärung: „liebliche Luft," oder Kelles: „Blüthen der Dunkelheit = Schönheit, die im Dunkeln blüht." — Der Araber نسيم الزهر, odor floris; die Vulg.: flos temporis. — Es unterliegt aber wohl keinem Zweifel, daß die Lesart des Alex. 55. 106. 157. 261. 296: *ἄνθος ἔαρος*, „Blume des Frühlings," die einzig richtige ist, für welche sich auch nach Kantakuzenus und Strigels Vorgang die meisten Neueren entschieden haben. „*Verni flores*, utpote amoenissimi, suavissimi, *ne nos praetereant*, inversa dicendi ratione pro: *ne praetereamus*. Quod sapiens vel tropice intellexit, ut sit sententia: omnes omnino voluptates percipiamus, vel quod magis placet, de *colligendis floribus*, *quibus commessantes coronarentur*, quod vs. sq. clarius exprimitur." Bauermst.

V. 8. *Κάλυξ* die noch nicht aufgeblühte Blume, besonders Rosenknospe. Hesychius: *κάλυξ· τὸ ἄνθος τοῦ ῥόδου, τὸ μήπω ἐκπετασθὲν ἄνθος*. Der Ausdruck ist hier sehr significant, da er den Eifer der Wollüstlinge bezeichnet, mit welchem sie die Rosen brechen, sobald sie nur als Knospen sich zeigen, d. h. das Vergnügen zu ergreifen

ſuchen, ſobald es ſich ihnen nur darbietet, und da die Roſe, ſobald ſie erſt aufgeblüht iſt, ſich bald wieder entblättert.

Zu dieſem Verſe ſetzt die Vulg. noch ein ausmalendes Glied hinzu: Nullum sit pratum, quod non pertranseat luxuria nostra, welches auch Ambroſius an zwei Stellen citirt (vgl. Sabatier z. d. St.), und nicht erſt vom Ueberſetzer herzurühren, ſondern wirklich in alten Codd. des griechiſchen Originals geſtanden zu haben ſcheint, da in dem dem Cod. Coisl. CCCXCIV beigefügten Gloſſar zum Buche der Weisheit das Wort λειμών mit verzeichnet iſt, welches ſich in unſerem jetzigen Texte nirgends findet, vgl. Thilo specimen crit. p. 7; auch unſere Bemerkung zu K. 1, 15.

V. 9. *Μηδεὶς — — ἀγερωχίας*] Ἀγερωχία iſt ein ſehr ſchwieriges Wort. Heſychius und das Etymolog. magnum leiten es von ἀγείρειν und ὀχή, τοῦτ' ἔστιν τροφή ab, alſo cumulare cibum, ſo daß das Wort ſ. v. a. εὐωχία commessatio ſeyn ſoll; welche Ableitung von Schleusner und Bauermeiſter gebilligt, aber durch die älteſte Bedeutung, die das Adjectivum ἀγέρωχος bei Homer und Heſiod hat, geradezu widerlegt wird. Hier hat es immer einen ehrenden Sinn und iſt ſ. v. a. ἔντιμος, σεμνός, ἀνδρεῖος, welche Bedeutung es auch bei Pindar behält. Nachdem es in der ganzen attiſchen Periode nicht vorgekommen iſt, erſcheint es ſehr häufig bei Polybius als tadelndes Beiwort in der Bedeutung hochfahrend, übermüthig, in ſofern Anſehen, Würde und Reichthum (Pind. Pyth. I, 96) leicht zum Uebermuthe verführen. Mehres hierüber ſ. bei Buttmann im Lexilogus 2 Bd. Berl. 1825. S. 98—100; auch 3 Macc. 1, 25. hat das Wort dieſen Sinn, und das Subſt. 2 Mcc. 9, 6. An unſerer Stelle faßt man es daher wohl am beſten in der Bedeutung: „Uebermuth, der ſich in Schwelgerei äußert." Die Ableitung bleibt dunkel. Die erträglichſte, auch von Buttmann und Paſſow dafür befundene iſt die von γέρας und ἔχειν (γεράοχος Ehrenmann) mit α intens., weil ſie mit der urſprünglichen Bedeutung am meiſten übereinſtimmt.

Παντα χῆ — — εὐφροσύνης] Sehr fein iſt dieſe

Aufforderung vom Vf. den vergnügungssüchtigen Freigeistern in den Mund gelegt, da ihnen mit dem Tode Alles schwindet (V. 2—4) und sie daher wenigstens auf dem Pfade, den sie gewandelt, Denkmale ihres wilden Uebermuthes zurücklassen wollen. Vielleicht hat der Vf. auch K. 5, 13 das verzweifelte Geständniß der abgeschiedenen Seelen dieser Menschen, ἀρετῆς σημεῖον οὐδὲν ἔχομεν δεῖξαι, im Gegensatz zu deren Rede in unserem Vers gestellt, um dadurch den schrecklichen Zustand derer, die erst nach dem Tode zur rechten Besinnung kommen, recht ergreifend zu schildern. — Höchst sonderbar versteht Kelle das Wort σύμβολα von „Pfändern, als z. B. Ringen, welche man bei dem Unternehmer einer Symbole (d. h. eines Freudenfestes, bei welchem Jeder seine Zeche bezahlte) als Zeichen der Theilnahme übergab und durch Bezahlung der Zeche wieder einlöste," so daß der Sinn seyn soll: Wir wollen an allen Freudengelagen Theil nehmen. Denn obwohl σύμβολον diese Bedeutung hat, so würde doch καταλίπωμεν zu dieser Erklärung nicht passen.

Ὅτι αὕτη — — ὁ κλῆρος οὗτος] Αὕτη und οὗτος sind mit Nachdruck gesetzt und bedeuten: „dem Vergnügen uns hinzugeben, die Welt zu genießen," χρῆσθαι τῇ κτίσει V. 6. — Μερίς und κλῆρος im jüdisch-griechischen Sprachgebrauche häufig vorkommende Worte für Bestimmung, Zweck und Schicksal des Menschen, s. zu K. 3, 14. Ganz denselben Sinn: „das ist der Menschen Bestimmung," „weiter hat er vom Leben nichts zu erwarten," hat die Formel: „das ist des Menschen Theil" auch im Kohel. 2, 10. 3, 22. 5, 17. 9, 9.

V. 10—21. Bei so gottlosen und frivolen Ansichten von der Bestimmung des Menschen auf Erden, denen die Freigeister zugethan sind, ist es nicht zu verwundern, wenn auch die Gesinnung derselben gegen ihre Nebenmenschen, und zwar hauptsächlich gegen die Frommen, frevelhaft ist, wenn sie deren persönliche Würde verkennen, von Unterdrückungslust gegen sie erfüllt sind, und mit deren Gottvertrauen Spott treiben. — Mehrere Theologen, als Bretschneider (Dogmatik der Apokryphen, S. 91), de

Wette (Opuscc. p. 49) und Lücke (Götting. gel. Anzeigen 1829. S. 1174 f.) verſtehen unter dem δίκαιος das israelitiſche Volk im Allgemeinen, deſſen Verhältniß zu den es bedrückenden Heidenvölkern hier geſchildert werde, ſo daß wir unter den in dieſem Kap. redend eingeführten Freigeigern Heiden zu verſtehen hätten. Allein ſo wenig wir verkennen, daß der Vf. in ſeiner Schrift dieſes Verhältniß berückſichtigt (vgl. die Einl.), und in einigen Stellen des erſten Abſchnittes darauf hindeutet, z. B. 4, 15. 3, 8: ſo entſcheiden doch die Stellen K. 2, 12 (ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου) und K. 3, 10 für die Anſicht, daß Pſeudoſalomo es hier zunächſt mit ethniſirenden, vom väterlichen Geſetze abtrünnigen Juden zu thun habe, welche die treu gebliebenen Verehrer Jehovas bedrängten. Denn unmöglich konnten Heiden τοῦ κυρίου ἀποστάντες genannt werden. Wir haben ſonach δίκαιος als Collectivbegriff zu faſſen, vom beſſeren Theile des jüdiſchen Volkes.

V. 10. Καταδυναστ. πένητα δίκαιον] Καταδυναστεύειν mit Accuſativ, K. 15, 14. 17, 2. LXX Jerem. 7, 6., überwältigen, bezwingen, iſt ſtärker als in der Verbindung mit dem Genitiv, wo es „Gewalt über Jemand üben" bedeutet, Pſ. 64, 4. Jac. 2, 6. — Daß im Munde der Frevler der Ausdruck δίκαιος nur ironiſch zu faſſen ſey, iſt von ſelbſt klar. In dem Beiwort πένητα aber kann ein doppelter Sinn liegen, 1) daß dem Frommen ſeine δικαιοσύνη nichts helfe (V. 18. 20.), er im Gegentheil mit Noth und Mangel zu kämpfen habe. Oder 2) der Vf. will die Bosheit ſeiner Gegner in einem um ſo verwerflicheren Lichte erſcheinen laſſen, als ſich ihre Verfolgungsſucht auf hilfloſe Unglückliche, auf Wittwen und Greiſe erſtreckt, von welchen ſie nichts zu fürchten haben.

Μὴ φεισώμεθα χήρας] Gewaltthätigkeit gegen Fremde, Waiſen und Wittwen gilt auch ſonſt im A. T. als Zeichen der Ruchloſigkeit, vgl. Jer. 7, 6. Ez. 20, 7. Zach. 7, 10. Mal. 3, 5. Pſ. 94, 6. vgl. mit Matth. 23, 14. Marc. 12, 40.

Μηδὲ πρεσβύτου —— πολυχρονίους] Wie

bei allen alten Völkern, ſo galt beſonders bei den Isra
ten Ehrfurcht gegen das Alter als heilige Pflicht, 1
war als ſolche ſelbſt im Moſaiſchen Geſetz geboten, 3 M
19, 32. vgl. mit Klaglied. 4, 16. *Πολιαί* wie bei
Claſſikern (vgl. Paſſow u. d. W.) ohne *τρίχες*, vgl.
4, 9., eben ſo im lat. *cani*, Cic. de sen. 18. Tibull.
10, 43. Der in *πολυχρον.* entſtehende Pleonasmus erkl
ſich aus dem Streben des Vfs., die gegen das Geſetz
wohl als gegen das allgemeine menſchliche Gefühl verſtoß
de Bosheit ſeiner Gegner recht grell zu ſchildern. — 2
Vers giebt weiter nichts als eine allgemeine Schilder
verworfener Ruchloſigkeit, daher es mindeſtens gewagt
mit den in der Einleitung gegebenen Erörterungen vom
ſprunge des Buches der Weisheit nicht vereinbar iſt,
Engelbr. und Anderen eine Anſpielung auf die 2 M
6, 18 ff. 7, 1 ff. erzählten Begebenheiten finden zu woll
zumal da in dieſen Stellen von Grauſamkeiten die R
iſt, welche durch Heiden an Juden verübt wurden.

V. 11. Die Ruchloſigkeit dieſer Frevler iſt aber
ſo größer, als ſie nicht in unbeſonnener Wuth handeln, ſ
dern durch den Grundſatz, die Stärke als Geſetz
Gerechtigkeit gelten zu laſſen, zu ihren Verfolgungen v
leitet werden.

Ἔστω — — δικαιοσύνης] „Justum et aequu
nobis habeatur, non quod ratio suadet aut lex, s
quod potentia valet.“ Brmſt. Doch mögen die Wo
mehr im Gegenſatz zu dem Moſaiſchen Geſetze geſa
ſeyn, welches der *δίκαιος* als Norm anerkennt. Vgl. Juv
nal. Sat. 6, 223 sq.: — — Ita servus homo est?
fecerit, esto: Hoc volo, sic jubeo, *sit pro ratio
voluntas.* Senec. Herc. Fur. 250. sq.: Prosperu
et felix scelus virtus vocatur, sontibus parent boni, j
est in armis, opprimit leges timor. Vgl. auch Hab
1, 3. 4. — Die Partikel *δέ* zu Anfang dieſes und
folgenden Verſes bezeichnet den Gegenſatz zu den Negat
nen in V. 10.

Τὸ γὰρ ἀσθενὲς — ἐλέγχεται] dient mitte
γάρ zur Erläuterung und näheren Beſtimmung des vorig

Gliedes. Das Schwache wird als unnütz, d. i. als verächtlich, nichtswürdig zurückgedrängt, nach der zu K. 1, 5. 5. angegebenen Bedeutung von ἐλέγχειν, oder beſſer: überführt, nämlich nach der Norm desjenigen Geſetzes, welches in der Gewalt liegt. — Die Neutra ἀσθενές und ἄχρηστον ſtehen nicht ſtatt des Masc. plur., ſondern ſind geſetzt, um dem Satze eine allgemeinere Bedeutung und Giltigkeit zu geben, aus der die Frevler ihr beſonderes Verfahren gegen die bedrängten und ſchwachen Frommen rechtfertigen.

Die Frevler werden aber nicht bloß durch den V. 11 ausgeſprochenen allgemeinen Grundſatz, ſondern auch noch durch beſondere Gründe zu ihren Bedrückungen des Frommen veranlaßt: 1) weil derſelbe ihrem Treiben hinderlich iſt und daſſelbe tadelt (V. 12), 2) weil ihnen deſſen Vertrauen auf ſein Verhältniß zu Gott als Uebermuth erſcheint (V. 13. 16), 3) weil ſie ſich durch deſſen Frömmigkeit beſchämt und gedemüthigt fühlen (V. 14—15), 4) weil ſie wiſſen, daß er ihre Denk- und Handlungsweiſe verabſcheut (V. 16) und weil ſie endlich 5) ſich überzeugen wollen, ob ſein Vertrauen auf Gott wirklich gegründet ſey (V. 17—20).

V. 12. Ἐνεδρεύσωμεν δὲ τὸν δίκαιον] Ἐνεδρεύειν, nachſtellen, Hinterhalt legen, bezeichnet die geheimen Verfolgungen im Unterſchiede von der offenbaren Gewaltthätigkeit. V. 10 f. und V. 19 f. Uebrigens enthält dieſe Stelle eine Reminiſcenz aus Jeſ. 3, 10 nach den LXX (die hier vom hebr. Originale gänzlich abweichen): Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν.

Ὀνειδίζει — — νόμου] Ἁμαρτ. νόμου Sünden gegen das Geſetz. Νόμος ohne weiteren Beiſatz bezeichnet in jüdiſchen Schriften immer nur das Moſaiſche Geſetz. Nur einem Juden konnten Sünden gegen das Moſaiſche Geſetz zum Vorwurf gemacht werden, und daher beweiſen dieſe Worte, daß die hier geſchilderten Gegner des Vfs. urſprünglich Juden waren. Zwar behauptet D. Lücke (Gött. Anz. Jahrg. 1829. S. 1175), um ſeine Meinung von heidniſchen Gegnern zu rechtfertigen, daß „die Juden jener Zeit den Heiden angemuthet hätten, ſich dem al-

lein wahren göttlichen Gesetz des Moses zu unterwerfen.“ Allein in diesem Falle hätte der Vf. seinen Gegnern ganz andere Worte in den Mund legen müssen, indem von Vorwürfen wegen Uebertretung des Gesetzes, bevor dasselbe angenommen war, nicht gut die Rede seyn konnte.

Ἐπιφημίζει — — ἡμῶν] *Ἐπιφημίζειν τινί τι* eigentlich „Jemandem etwas mit guter oder böser Vorbedeutung zurufen,“ hier überhaupt „einem etwas vorwerfen.“ — Ueber *παιδεία* vgl. S. 10. *Ἁμαρτήματα παιδείας* macht Einen Begriff aus: „Vergehungen gegen die Zucht,“ wozu als nähere Bestimmung *ἡμῶν* tritt. Vgl. Win. Gr. S. 176. Anm. 3. Indem man dieses nicht beachtete, und das Pronomen mit *παιδείας* allein verband, was keinen Sinn gab, verfiel man auf andere Lesarten, wie der Syrer, welcher impudentiae nostrae übersetzt und folglich *ἀναιδείας* gelesen zu haben scheint, welches aber durch griechische Handschriften nicht bestätigt wird und wohl nur daher entstehen konnte, daß das *α* am Ende des vorigen Wortes aus Versehen mit zum folgenden gezogen wurde. Der Cod. Alex. hat *παιδίας*, welches auch von Schleusner, Thes. IV, S. 162, gebilligt wurde, allein gewiß mit Unrecht. Denn obschon ich dem Grunde, den Thilo (a. a. O. S. 9) dagegen anführt, daß Pseudosalomo hätte *νεότητος* sagen müssen, wenn er jugendliche Vergehungen bezeichnen wollte, nicht beistimmen kann: so spricht doch das parallele *ἀμ. νόμου* für die gewöhnliche Lesart.

V. 13. *Ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ*] Das Medium *ἐπαγγ.* von sich rühmen, wie bei den Classikern und 1 Tim. 6, 21. — *Γνῶσις θεοῦ* nicht göttliche Weisheit (Bonaventura u. Hasse), sondern Kunde von Gott, wie דַּעַת אֱלֹהִים Hos. 4, 1. 6, 6. und zwar hier in praktischem Sinne (vgl. S. 4), wie dieses aus dem Folgenden, namentlich aus den Worten *μακαρίζει ἔσχ. δικ. κ. ἀλαζονεύεται πατ. θεόν* in V. 16, aus V. 22 und K. 5, 9 erhellet.

Παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει] „Da *παῖς κυρίου* bei den LXX fast constant dem עֶבֶד יְהוָה entspricht, so könnte man zweifelhaft seyn, ob es nicht mit

Eichhorn durch Knecht des Herrn zu übersetzen sey, zumal da beides „Knecht und Kind oder Sohn Gottes im A. T. eine Geliebtheit, Erwähltheit bei Gott, eine göttliche Eigenthümlichkeit und Familiarität bezeichnet, welche Gegenstand der Verfolgung werden kann.“ So Jmm. Nitzsch über unsere Stelle in d. theol. Studien und Kritiken 1828. 2 Hft. S. 335. Indessen sprechen doch die Worte der Gottlosen ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν V. 16. und εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς Θεοῦ zu deutlich für die Bedeutung Kind Gottes, als daß wir über die Annahme derselben zweifelhaft seyn könnten, wie denn auch Kp. 12, 20 f. παῖδες und υἱοὶ θεοῦ, vom ganzen israelitischen Volke gebraucht, mit einander abwechseln. Der Ausdruck steht hier in moralischer Bedeutung von dem innigen Verhältnisse, in welchem der Fromme wegen seiner Gesinnung und Tugend zu Gott steht, und von dem göttlichen Schutze, dessen er sich zu getrösten hat.

V. 14. Ἐγένετο ἡμ. εἰς ἔλεγχον ἐνν. ἡμ.] ist nicht gleichbedeutend mit ἐλέγχει τὰς ἐννοίας ἡμ. (Brmst.), sondern: er gereichte uns zur Beschämung unserer Gesinnungen (Win. S. 170), wahrscheinlich in dem Sinne: bei dem Vergleiche, den die Menschen zwischen ihm und uns machen, erscheinen wir im schlechten Lichte und müssen uns beschämt fühlen. Der Aorist ἐγένετο weist auf eingetretene Fälle dieser Art hin.

V. 15. Βαρὺς — — βλεπόμενος] Καὶ βλεπόμ. vel conspectus. Vgl. Maxim. Tyr. Diss. 29. p. 297. ed. *Heins.*: Ὁ μὲν φιλόσοφος βαρὺ καὶ πρόσαντες τοῖς πολλοῖς ἄκουσμα, ὡς ἐν πένησι ὁ πλούσιος θέαμα βαρὺ καὶ ἐν ἀκολάστοις ὁ σώφρων καὶ ἐν δειλοῖς ἀριστεύς· οὐ μὲν ἀνέχονται αἱ πονηρίαι τὰς ἀρετὰς ἐν αὐταῖς καλλωπιζομένας. Vgl. auch Joh. 15, 19.

Ἀνόμοιος τ. ἄλλοις ὁ βίος αὐτοῦ] nach einer bekannten Concision des Ausdrucks s. v. a. ἀνόμοιος τῷ τῶν ἄλλων, s. K. 7, 3. Win. S. 222 f. Passow u. d. WW. ἴσος und ὅμοιος.

Ἐξηλλαγμέναι αἱ τρίβοι αὐτοῦ] Τρίβοι,

hebr. אֹרַחוֹת, wie ὁδοί V. 16, Handlungsweisen, wofür die Classiker ἐπιτηδεύματα gebrauchen. — Ἐξηλλαγμ. sonderbar, seltsam. Pseudosal. zeigt sich als guten psychologischen Beobachter, daß er die frivolen Freigeister die ihnen mißfällige Religiosität und Tugend zu einer Eigenschaft von Sonderlingen machen läßt, welche sie sich gar nicht erklären können.

V. 16. Λογίζεσθαι εἴς τι, ein vollkommener Hebraismus, לַחֲשֹׁב, für etwas gelten, K. 3, 17. 9, 6. — Κίβδηλον, das Unächte, Verfälschte, indem die ethnisirenden Juden von den Theokratisch-Gesinnten gar nicht mehr als Genossen des Volkes Gottes betrachtet werden. — Ἀκαθαρσιῶν im Sinne des Adjectivums, weil dieses nicht vorkömmt, s. Matthiä Gr. II, S. 962. 4. — Ἔσχατα, dem hebr. אַחֲרִית entsprechend, bezeichnet das endliche Schicksal, den guten oder schlimmen Ausgang, den es mit Jemandem endlich noch im Leben nimmt, vgl. Ps. 73, 17. Prov. 5, 11; dagegen Sir. 1, 13. 7, 36. 38, 20 bezeichnet es bestimmter den Tod. Beide Bedeutungen können hier in der Weise sich vereinigen, daß der Sinn dieser ist: die Gerechten können sich eines frohen Ausgangs ihrer Sache getrösten, sollte es auch erst im Tode seyn; vgl. 1, 13., Poetae Gnomici, ed. Brunck. p. 227: βίου δικαίου γίγνεται τέλος καλόν.

V. 17—20. In einer doppelten Beziehung wollen die Frevler das Gottvertrauen des Gerechten erproben, nämlich 1) ob es sich rechtfertige in dem Schutze, den Gott ihm angedeihen lasse (V. 18. 20), ob es sich durch Geduld und Standhaftigkeit bewähre (V. 19). — Es liegt aber der Rede der Gedanke zu Grunde, daß dieses Gottvertrauen vergeblich und erfolglos und der Fromme endlich doch den Muth verlieren müsse. So zeigen sich denn die Gegner des Vfs. zugleich auch als Leugner einer in den Schicksalen des Menschen waltenden und das Gute beschützenden Vorsehung.

V. 17. Πειράσωμεν — — αὐτοῦ] Τὰ ἐν ἐκβάσει, quae in ejus exitu eventura sunt, s. v. a. τὰ ἔσχατα in V. 16. Die Vulg. übersetzt: et tentemus,

quae eventura sunt illi, und macht hiezu folgenden Zusatz: sciemus quae erunt novissima illi (novissima entspricht dem ἔσχατα, s. V. 16), den Brmst. für sehr zweckmäßig hält, den wir aber nur für eine tautologische Erweiterung des vorhergehenden Gliedes halten. Er fehlt auch in den Citaten des Verses bei Cypr. Test. II, 14. Lact. Inst. IV, 16, und findet sich erst bei Augustin. civ. Dei 17, 20.

V. 18. Ἐκ χειρός, מִיַּד, aus der Gewalt, 1 Mos. 32, 12. Ps. 78, 42 und häufig im N. T., s. Wahls Clav. u. d. W.

V. 19. Ὕβρει καὶ βασ. ἐτάσωμεν αὐτόν] Ὕβρις aus Uebermuthe hervorgehende Beleidigung, βάσανος thätliche Beleidigung. Der ὕβρις steht die ἐπιείκεια Sanftmuth, Nachgiebigkeit, Unterdrückung des durch die Beleidigung erregten Unwillens, der βάσανος die ἀνεξικακία Unterdrückung des Schmerzes entgegen. Etwas anders bestimmt Epiktet K. 14 den Begriff der ἀνεξικακία im Unterschiede von καρτερία: Ἐὰν πόνος προσφέρηται, εὑρήσεις καρτερίαν· ἂν λοιδορία, εὑρήσεις ἀνεξικακίαν. — Ueber ἐτάζειν, das stärker ist als πειράζειν u. δοκιμάζειν, vgl. die Bemerkung zu K. 1, 9. S. 21 f.

V. 20. Θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν] Vgl. Jac. 5, 6: κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον. Es ist bekannt, daß καταδικάζειν bei den Classikern mit dem Genitiv der Person und Accusativ der Sache construirt wird; θάνατον καταδικάζειν τινός, eigentlich gegen Jemanden den Tod rechtsprechen = ihn zum Tode verdammen; bei den späteren Schriftstellern mit Dativ der Sache und Accusativ der Person, so hier und dieselbe Redensart, καταδικάζ. τινὰ θανάτῳ bei Ignat. ad Ephes. 16; bisweilen auch mit dem Accus. der Sache, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 475, indem entweder in καταδικ. der Begriff der Bestrafung vorherrscht, so daß der Dativ das Mittel derselben anzeigt, jemanden mit dem Tode bestrafen, oder der Dativ bezeichnet die Annäherung, also: durch Rechtsprechen jemanden zum Tode bringen. — Ἀσχήμων bezieht sich auf die Art des Todes.

Ἔσται γὰρ — — λόγων αὐτοῦ] Daß αὐτοῦ vor ἐπισκ. Objectsgenitiv sey, darüber sind natürlich alle

Erklärer einverstanden. Dagegen theilen sie sich in zwei Classen, je nachdem sie als Subjectsgenitiv zu ἐπισκ. Gott oder die redenden Personen annehmen. Nach der letzten, von Luth., Strig., Osor., Lor., Clar., befolgten Erklärung müßte ἐπισκοπή in der Bedeutung Einsicht genommen werden: „Da wird man ihn aus seinen Worten kennen.“ Luth. „Ex verbis, quae dolor expresserit, de hominis mente statuamus.“ Osorius. Gegen welche Auffassung zwar nicht der Zusammenhang, wie Bauermst. meint, wohl aber das spricht, daß ἐπισκ. die angenommene Bedeutung niemals hat. Es bleibt daher nur die erstgenannte Auffassung übrig. Ἐπισκοπή entspricht bekanntlich im Helleniſtischen dem hebr. פְּקֻדָּה von פָּקַד, von Gott gebraucht in der Bedeutung: Jemanden besichtigen, auf ihn merken, um ihn zu bestrafen oder zu belohnen, daher ἐπισκοπή von Gott verhängtes Wohl oder Wehe, Hilfe oder Strafe*). In medialer Bedeutung steht das Wort K. 3, 13. 1 Petr. 2, 12., in schlimmer K. 14, 11., hier und Kap. 3, 7 und 4, 15 in guter Bedeutung. — Ἐκ λόγων αὐτοῦ läßt, für sich betrachtet, ebenfalls eine doppelte Erklärung zu, entweder: „wie es seine Reden, d. h. seine gottesfürchtigen, vertrauungsvollen Reden verdienen,“ vgl. Matth. 12, 37: Ἐκ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, κ. ἐκ τῶν λόγων σ. καταδικασθήσῃ; oder: „wie er gesagt, d. h. sich dessen gerühmt hat.“ Für die

*) Der Gebrauch dieser Worte ist aus der älteren, unvollkommneren Weltanschauung der Hebräer zu erklären, nach welcher die Welt und Menschheit immer nur einzelne Einwirkungen der Gottheit erfährt, je nachdem diese ihre Aufmerksamkeit da- oder dorthin richtet, einem Gegenstande entzieht oder zuwendet, daher die Redensart, Gott stehe fern, verberge sich oder sein Antlitz = er zürne, helfe nicht (Ps. 10, 1. 13, 2. Jes. 54, 8. Hiob 13, 24. Ezech. 39, 23 ff. u. v. a. St.), während er dann wieder sein Angesicht schauen läßt (Ps. 4, 7. 21, 7. 31, 17. Hiob 33, 26 u. v. a. St.), welche Ausdrucksweisen als symbolische Bezeichnungen des Verhältnisses Gottes zur Welt beibehalten wurden, auch nachdem sie das Gottesbewußtseyn der Hebräer vollkommener entwickelt hatte. S. de Wette's Commentar zu den Psalmen. 2 Aufl. S. 150.

letzte Auffassung entscheidet der Zusammenhang, s. V. 16: μακαρίζει ἔσχ. δικ. u. s. w. V. 17: ἴδωμεν, εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς.

Uebrigens bemerken wir noch, daß in V. 12—20 die katholische Kirche seit den ältesten Zeiten eine Weissagung auf Jesu Verhältniß zu seinen Feinden und seine durch diese herbeigeführte Verurtheilung zum Tode gefunden hat. Vgl. Tertull. adv. Marc. 3, 22. Lactant. Instt. 4, 16. Ambros. Off. 2, 6. 7. Augustin. civ. Dei. 17, 20. Unter den Protestanten ist derselben Ansicht Grotius*) z. b. St. und Rudolph Stier in seinem Buche: Siebzig ausgewählte Psalmen. Th. I, Halle 1834. S. 240. Unter dem δίκαιος wurde natürlich der Erlöser selbst verstanden, und den Hauptgrund für diese Erklärung entlehnte man aus V. 13 u. V. 16. (ἀλαζονεύεται θεὸν πατέρα) vgl. mit Joh. 5, 18. u. Joh. 19, 7., wo die Juden dem Herrn denselben Vorwurf, den hier die Frevler dem Gerechten machen; ferner aus V. 18, vgl. mit Matth. 27, 40. 43.; endlich aus den Worten θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν V. 20, welche vom Schimpfe des Kreuzestodes verstanden wurden. Lorinus und Corn. a Lap. finden außerdem in den Worten ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι eine per antiphrasin gemachte Anspielung auf den Namen Christus: Χριστός non est χρηστός sed ἄχρηστος imo δύσχρηστος. — Allein ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, welche der orthodoxen Ansicht von Weissagungen überhaupt entgegenstehen, abgesehen davon, daß von protestantischem Standpuncte aus solche am wenigsten in den Apokryphen angenommen werden können: haben wir zu bedenken, daß das Verhältniß der Rechtschaffenen und Frommen zu den Weltlichgesinnten zu allen Zeiten sich gleich ist, daß mithin die Schilderung unseres Vfs. auf Jesu, den Größten aller Gerechten, und sein Verhältniß zu den Juden leicht passen konnte und sich aus dieser Aehn-

*) Vielleicht rechnet aber derselbe den Abschnitt zu den späteren Zusätzen von christlicher Hand (s. unsere Einleitung), obschon er dieses weder zu der Stelle, noch auch in seiner kurzen, dem Commentare vorausgeschickten Einleitung ausdrücklich bemerkt.

lichkeit der Verhältniſſe die Aehnlichkeit mancher Reden in unſerem Abſchnitte mit den Reden der Juden gegen Jeſum vollkommen erklärt, daß endlich V. 17. 18. 20 u. Matth. 27, 40. 43. eine gemeinſame Quelle in Pſ. 22, 8 ff. haben können, wiewohl die Aehnlichkeit mit dieſer letzteren Stelle wohl noch richtiger ebenfalls aus der Aehnlichkeit der Verhältniſſe erklärt wird.

An die V. 1—20 mitgetheilten Reden und Grundſätze der Frevler knüpft nun der Vf. V. 21 bis zu Ende des 5ten Kap. Betrachtungen an, in welchen er das künftige Schickſal der Frommen und das der Frevler ſowohl auf Erden als im jenſeitigen Leben mit einander vergleicht. Es laſſen ſich nachfolgende Abſchnitte unterſcheiden.

Kap. II, V. 21—24 bis III, V. 9.

Den Anfang dieſes Abſchnitts bildet eine allgemeine Reflexion über das Irrige der im Vorigen geſchilderten Denkweiſe, deſſen Grund in der ſittlichen Verdorbenheit der Frevler und in ihrer Unkenntniß der verborgenen Pläne der göttlichen Vorſehung in der Beſtimmung des dereinſtigen Schickſales der Frommen zu ſuchen iſt (V. 21—22). Denn dieſe werden des unſterblichen Lebens theilhaftig werden, welches der Schöpfer urſprünglich Allen beſtimmt, deſſen Verluſt aber Satan möglich gemacht habe, daher nun die Gottloſen dem Tode anheimfallen, während die Gerechten und Frommen zu Gott kommen und in ſeiner Gemeinſchaft ewigen Frieden finden (V. 23—III, 3). Dieſer Hoffnung auf Unſterblichkeit getröſten ſie ſich ſchon hier in den Leiden des irdiſchen Lebens, in denen ſie nur göttliche Prüfungen erkennen, durch deren ſtandhafte Ertragung ſie ſich Gottes Wohlgefallen erwerben (V. 4—6). Ja ſie werden dereinſt noch hier auf Erden zum Siege und zur Herrſchaft über die fremden Völker unter dem Schirme der wahren Theokratie und dadurch zugleich zur Einſicht in die verborgenen Pläne der Vorſehung gelangen (7—9).

V. 21. Die geſchilderte Denkweiſe ſey eine durchaus irrige und habe in ſittlicher Verdorbenheit ihren Grund. — Ueber die Aoriſte in dieſem und dem folgenden Verſe vgl. die Bemerkung zu K. 1, 16. S. 35. — *Ἀπετύφλωσε — — αὐτῶν*] Ueber dieſen Gedanken vgl. zu V. 5. S. 13.

V. 22 enthält den zweiten Grund jener Denkweiſe der Frevler, namentlich ihrer Geſinnung gegen die Frommen:

sie kennen nicht Gottes verborgene Rathschlüsse in Bezug auf diese, haben keine Ahnung von den Belohnungen, die diesen nach dem Tode zu Theil werden sollen. Sie lassen sich vielmehr vom äußeren Scheine täuschen, von den Leiden, denen hienieden auch der Fromme unterworfen ist, welcher letztere Gedanke zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber als positive Bestimmung zu der negativen οὐκ ἔγνωσαν u. s. w. sowohl aus den vorhergehenden Reden der Gottlosen, als auch aus K. 3, 4 zu suppliren ist.

Οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ] Μυστήρια erklärt Gfrörer (II, S. 233) durch Geheimlehre von der Unsterblichkeit. Allein so gern auch die alexandrinischen Juden ihre höhere Einsicht in religiöse Dinge als eine geheime, nur Geweihten geoffenbarte darstellen (vgl. zu Kp. 6, 22): so paßt doch diese Erklärung hier weder in den Zusammenhang, noch zu dem Beisatze θεοῦ. Richtiger haben daher nach Strigels Vorgange, welcher arcana Dei consilia übersetzt, die meisten Erklärer das Wort von den göttlichen Rathschlüssen in der Leitung und Beseligung der Frommen verstanden. Dieselben heißen Geheime oder verborgene, μυστήρια, weil sie nicht den gewöhnlichen, sondern nur Wenigen, den Frommen und Gottgeweihten, offenbar sind. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergiebt sich aus dem Zusammenhange des Verses mit dem Vorigen und Nachfolgenden, besonders aus Vergleichung der Stelle Kp. 4, 17: ὄψονται γὰρ τελευτὴν σοφοῦ καὶ οὐ νοήσουσι τί ἐβουλεύσατο περὶ αὐτοῦ, vgl. mit Kp. 3, 9. So entspricht das Wort auch bei Theodotion zu Hiob 15, 8 dem Hebr. סוֹד in der Bedeutung göttlicher Rathschluß. Der ganz gleiche N. Tl., vornehmlich Pauliniſche Gebrauch des Wortes vom göttlichen Rathschlusse, die Welt durch Christum zu erlösen, ist bekannt, vgl. Baumg.-Crusius bibliſche Theol. S. 228 f. Usteri Paulin. Lehrbegr. 4 Aufl. S. 261 ff. meine Comm. de Joanneae christologiae indole Paulinae comparata. Lips. 1833. p. 14.

Οὐδὲ μισθὸν — — ἀμώμων] Es ist durchaus unnöthig, das Verbum ἐλπίζειν hier in der weiteren Bedeutung glauben, erwarten, zu fassen, wie Engelbr.

will, weil die Bedeutung hoffen zu der Denkweise der Freigeister nicht passe; denn im Gegentheil wird gerade der Gedanke sinnvoller, wenn wir ἐλπίς in seiner gewöhnlichen Bedeutung fassen, nämlich: jene Menschen entbehren das Tröstliche der Hoffnung auf künftige Beseligung, vgl. K. 3, 18 οὐχ ἕξουσι ἐλπίδα, ganz ähnlich wie der Ap. von den Heiden sagt: οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα 1 Thess. 4, 13. Eph. 2, 12. Zwar kann μισθὸς ὁσιότητος an sich von jedem, auch hier auf Erden der Frömmigkeit einmal zu Theil werdenden Lohne verstanden werden; allein der enge Zusammenhang des Verses mit V. 23 erfordert, an die jenseitige Belohnung zu denken. — Γέρας, ein bekanntlich bei Homer häufig vorkommendes Wort, Siegespreis, welchen die Fürsten von der Beute erhielten, bevor diese in gleiche Theile zur Verlosung getheilt wurde, dann jedes Ehrengeschenk, hier von der Belohnung der Tugend im künftigen Leben, wie viele von Krieg und Kampfspielen entlehnte Ausdrucksweisen in der Bibel in religiöser und ethischer Bedeutung gebraucht werden, vgl. die Bemerkung zu Kp. 4, 2. — Κρίνειν ist vielleicht mit Rücksicht auf die eigentliche Bedeutung des γέρας gesetzt, da es auch bei Arist. Aves 1104 von Kampfrichtern gebraucht ist: zuerkennen, anerkennen. Heydenreichs und Kelles Erklärung zu würdigen wissen, hochschätzen, paßt nicht in den Zusammenhang, da die Freigeister überhaupt gar keine Belohnung nach dem Tode anerkennen. — Endlich scheint der Vf. absichtlich ψυχῶν gesetzt zu haben, da es sich von der Belohnung bloß der Seelen im künftigen Leben handelt, vgl. K. 3, 1. 13.

V. 23. 24. Der Gedanke an eine Belohnung der reinen Seelen im künftigen Leben veranlaßt den Vf., sich über den Ursprung des Todes auszusprechen (V. 23. 24) und zugleich das Schicksal der Gottlosen (πειράζουσι δὲ etc. 24) dem der Frommen (K. 3, 1—3) gegenüber zu stellen. Um den Zusammenhang des 22. V. mit dem folgenden ὅτι erklären zu können, müssen wir folgende Gedanken supplirem: Die Erlangung jenes Ehrenpreises der Tugend, welcher in einer seligen Unsterblichkeit besteht, ist

ist Jedem möglich, da (V. 23. 24) der Tod weder in der ursprünglichen Absicht der schöpferischen Thätigkeit Gottes, noch im Wesen der menschlichen Natur begründet, sondern etwas durch fremden Einfluß in die Welt Hereingekommenes ist, so daß das dereinstige Schicksal eines Jeden von ihm abhängt.

V. 23. *Ὅτι ὁ θεὸς — ἐπ' ἀφθαρσίᾳ*] Vgl. K. 1, 13. 14. *Ἐπί* bezeichnet die Bestimmung, vgl. Win. S. 375.

Καὶ εἰκόνα — — ἐποίησεν αὐτόν] Die gewöhnliche Lesart *ἰδιότητος* wird durch die meisten Zeugnisse, durch die Codd. Vat. Alex. ACDI, die meisten Codd. bei Holmes, den Arab. und Syr. und Clem. Alex. Strom. VI, p. 788 ed. Potter. bestätigt, und wurde daher auch von Kantakuzenus (s. Corn. a Lap. zu d. St.), Michael Glykas (nach Lor. zu d. St.) gebilligt, desgleichen von den meisten Neueren, als Strig., Kleuk., Hasse, Nachtig., Engelbr., Gaab, Kelle, Schleusner (Thes. I. p. 78), Bauerm. u. de Wette. Dagegen haben EFGH, 248 u. 253: *ἀϊδιότητος*, nach welcher Lesart auch die meisten Väter (Method. de resur. p. 205. ed. Combef., Athanas. de incarn. Verbi ed. Col. T. I. p. 57., Epiphan. adv. Haer. p. 543 und 557 ed. Petav. Col., Nicetas Comm. in Gregor. Naz. Homil. XLII) unsere Stelle citiren. Unter den Neueren haben sich für dieselbe Grabe, Gottfr. Arnold und Thilo mit Bestimmtheit entschieden und Heydenr. ist ihr nicht abgeneigt. Endlich findet sich noch in Aa. B. 248 u. 253: *ὁμοιότητος*; Vulg.: ad imaginem *similitudinis* suae fecit illum; ja nach Lorinus und Corn. a Lap. Angabe soll auch *ἰσότητος* in einigen Codd. sich finden, worüber jedoch in Holmes Ausgabe nichts bemerkt ist. Um über diese Varianten entscheiden zu können, müssen wir wohl vor Allem festhalten, daß die Erwähnung des göttlichen Bildes, nach welchem der Mensch geschaffen ist, neben der Erwähnung des Ursprunges des *θάνατος* durch den Satan (V. 24, vgl. dazu die Bem.) gewiß nur auf dem Grunde der bekannten Stelle 1 Mos. 1, 26 f.

geschieht, wie dieses auch von allen Erklärern zugegeben wird. Daher ist ἰδιότητος, mit Berücksichtigung der für dasselbe sprechenden äußeren Gründe, der Stelle 1 Mos. 1, 26. 27 gewiß am angemessensten, wogegen aber Philo p. 9 bemerkt: Nobis hac ipsa de causa et ista et altera scriptura ὁμοιότητος suspecta videtur et ex contextus ratione praeplacet ἀϊδιότητος. Allein gesetzt, ἀϊδιότ. wäre ursprüngliche Lesart, welche ein Abschreiber um eine Conformität mit der Genesis zu erzielen, abgeändert hätte, so würde er wohl statt dessen die Worte der Genesis selbst, oder doch ein ihnen möglichst ähnliches Wort eingesetzt haben, wie denn die Lesart ὁμοιότητος auf diese Weise aus 1 Mos. 1, 26 ποιήσ. ἄνθρ. — καθ' ὁμοίωσιν entstanden zu seyn scheint. Dagegen möchte der zweite Grund Philos gerade gegen die Ursprünglichkeit des ἀϊδιότητος sprechen, indem dasselbe zu deutlich den Charakter eines Glossems trägt, da dessen Sinn schon in ἰδιότητ. liegt, welches man dem Contexte gemäß näher erklären zu müssen glaubte. Auch möchte in dem Gedanken, der Mensch sey nach dem Bilde der göttlichen Ewigkeit geschaffen, eine gewisse Härte nicht zu verkennen seyn. Endlich spricht auch die Gewohnheit unseres Vfs., gern Worte gleichen Stammes zusammenzustellen (siehe Einleit.) offenbar für ἰδιότητος. — Uebrigens sieht man leicht, daß der Vf. in dem zweiten Gliede des Verses den Grund der im ersten ausgesprochenen Behauptung nachweist; denn Gott hatte die Anlage zur Unsterblichkeit eben dadurch in die menschliche Natur gelegt, daß er diese nach dem Bilde seines eigenen, d. h. geistigen und unvergänglichen Wesens schuf. Daß der Vf. unter der ἀφθαρσία die Unsterblichkeit im eigentlichen und vollen Sinne des Worts, als seliges Fortleben der Seelen in Gottes Nähe nach dem Tode des Leibes im Gegensatze zu dem Scheinleben im Hades versteht, ergiebt sich aus der von uns zu K. 1, 12 gegebenen Entwickelung.

V. 24. Φθόνῳ δὲ — — κόσμου] Ueber θάνατος vgl. die Bemerk. zu K. 1, 12. S. 28 f. Wegen der unverkennbaren Berücksichtigung der Stelle in der

Geneſis iſt die Beziehung auf den leiblichen Tod nicht ganz auszuſchließen. Daß ſie aber nicht den Hauptinhalt des Begriffs θάνατος ausmacht, ſehen wir aus dem gleichfolgenden Gegenſatze, daß nur die Genoſſen des Satan dem Tode verfallen, die Seelen der Gerechten aber in Gottes Hand ſeyen, K. 3, 1 *). — Εἰσέρχ. εἰς τ. κόσμ. gerade ſo Röm. 5, 12 und unten K. 14, 4 gebraucht, von Uebeln, die in der Welt herrſchend geworden ſind. — Unter διάβολος verſteht Schultheß (exeg.-theol. Forſchungen III Bd. 1 St. 1820. S. XXXII) den Kain als Brudermörder. Für dieſe Erklärung könnte eine von Schultheß nicht benutzte Stelle bei Clem. Rom. 1 Cor. 2. 3 zu ſprechen ſcheinen, wo es heißt: δι' οὗ (sc. ζήλου ἀδίκου καὶ ἀσεβοῦς) καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, worauf Clemens ſich auf 1 Moſ. 4 beruft und dann ſo fortfährt: ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ζῆλος καὶ φθόνος ἀδελφοκτονίαν κατειργάσατο. Dann müßte aber θάνατος vom gewaltſamen Tode verſtanden werden, welche Bedeutung hier gegen allen Zuſammenhang iſt. — Noch gekünſtelter iſt Dähnes (a. a. O. II, S. 172, Anm. 100) Behauptung, Pſeudoſalomo habe unter διάβολος nicht den wirklichen Satan, ſondern die Schlange verſtanden, welche er, in Uebereinſtimmung mit Philo (ſ. Dähne a. a. O. I, S. 345), als Sinnbild des verführeriſchen, Gott mit dem Menſchen entzweienden Vergnügens genommen, und wegen ihrer läſterlich verführeriſchen Worte διάβολος genannt habe. Dieſe Anſicht beruht aber auf der falſchen Vorausſetzung, daß ſich im Buch der Weisheit ſchon durchgebildeter Alexandrinismus finde, mit welchem die Vorſtellung vom Satan freilich unverträglich iſt. Da aber auch den alexandrini-

*) Nur wenn man dieſen ſo klaren Zuſammenhang unberückſichtigt läßt, kann man mit Gfrörer (II, S. 237) annehmen, Pſeudoſalomo meine „den leiblichen Tod allein," deſſen Vorſtellung er „für den Augenblick aus dem Volksglauben, in „welchem gewiß die phyſiſche Bedeutung galt, entnommen „habe, weil er gerade in den Zuſammenhang ſeiner Rede paß„te (?), ohne Rückſicht darauf zu nehmen, wie er mit ſeinen „ſonſtigen Anſichten übereinſtimmte."

schen Juden diese Vorstellung theils aus dem A. T. (aus Hiob, Sacharja und 1 Chron.), theils aus dem traditionalen Volksglauben bekannt seyn mußte: so konnte sie in einer Zeit, in der die Idee von Gott, als der absoluten Güte, noch nicht so scharf ausgebildet war, als bei Philo, recht gut auch unter Gebildeten Eingang und Annahme finden, zumal da bei solchen Schriftstellern, wie unser Vf., die aus der Macht traditionaler religiöser Vorurtheile entspringende Inconsequenz nichts Außergewöhnliches ist. Auch die alexandrinischen Vff. der LXX zeigen sich bekanntlich in mehren Stellen der Dämonologie zugethan. *) Es läßt sich aber kaum denken, daß Pseudosalomo, wenn er die Volksvorstellung vom Satan verworfen hätte, den Namen διάβολος gebraucht haben würde, da er von dessen gangbarer Bedeutung Mißverständnisse befürchten mußte. Wir tragen daher kein Bedenken, an der herkömmlichen Erklärung un-

*) Vgl. 5 Mos. 32, 17. Ps. 96, 5. 106, 37. Jes. 65, 11, aus welchen Stellen sich ergiebt, daß die LXX die Götter der Heiden für Dämonen hielten. Zwar sucht Dähne (II, S. 70) auch diesen Beweisgrund zu entkräften, indem er meint, daß es nicht gerathen sey, δαιμόνια, welches bei Philo immer in gutem Sinne vorkomme, hier von bösen Wesen zu verstehen. Allein 1) würde es doch auffällig seyn, daß die LXX gerade in solchen Stellen constant das bei ihnen sonst so seltene Wort (vgl. Schleusn. Thes. II, p. 48) δαιμόνια, statt des gewöhnlicheren ἄγγελοι gebrauchen; 2) ist die Bedeutung des δαιμόνια als böse Geister durch den Sprachgebrauch der LXX selbst gerechtfertigt, vgl. Jes. 13, 21, wo diese Uebersetzer das Wort שְׂעִירִים, welches wilde und schreckbare, in Wüsteneien hausende, Bocksgestalten bedeutet, durch δαιμόνια übersetzen, nach Dähne also unter solchen Unholden gute Engel verstanden hätten; wogegen die gewöhnliche Erklärung auch durch die sonst in der Bibel (vgl. Baruch 4, 35. Matth. 12, 43) vorkommende, so wie im ganzen Morgenlande gangbare Vorstellung von der Wüste als Sitze der Dämonen (vgl. Gesenius Commentar zu Jesaia a. a. O.) bestätigt wird. Deßgleichen übersetzen die LXX in der ganz ähnlichen Stelle, Jes. 34, 14 das Wort צִיִּים (wilde Katzen) durch δαιμόνια, und Ps. 91, 6 die Worte des Originals קֶטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם (Seuche, die am Mittag wüstet) durch σύμπτωμα καὶ δαιμόνιον μεσημβρινόν.

erer Stelle festzuhalten. — *Διάβολ.* steht hier ohne Artikel, wie 1 Petr. 5, 8. Apostelgesch. 13, 10 und הַשָּׂטָן 1 Chron. 21, 1, während sonst derselbe niemals fehlt, s. Fritzsche zu Matth. S. 157. Die Auslassung kann aber auch nicht auffallen, da der Satan als nur Ein Mal existirend der näheren Bestimmung durch den Artikel nicht bedarf. — Die Worte *φθόνῳ διαβόλου* lassen es unbestimmt, ob Pseudosalomo zoroastrischen Vorstellungen zufolge an einen Neid des Satan gegen Gott, dem er die Ehre mißgönnt, eine Welt nach seinem Wohlgefallen zu besitzen, wie J. E. Ch. Schmidt (Fragmente über die Dämonologie in der Bibel, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T., I, S. 551) und Englbr. annehmen, oder an einen Neid gegen die Menschen dachte, denen er die ihnen von Gott geschenkten Vorzüge, hier also die Unsterblichkeit, mißgönnt habe (Brmst.). Die letztere Ansicht ist der jüdischen Denkweise allerdings gemäßer, wie wir dieses aus einer analogen Stelle bei Joseph. Ant. I, 1, 4 sehen, nach welcher zwar nicht der Satan, aber doch die Schlange die erstgeschaffenen Menschen um die ihnen unter der Bedingung des Gehorsams gegen Gott bestimmte Glückseligkeit beneidete *). Auf ähnliche Weise setzen viele christliche Kirchenväter den Fall des Satan in den Neid gegen die Menschen wegen des denselben angeschaffenen göttlichen Ebenbildes; s. Corn. a Lap. zu d. St. und Baumg.-Crusius DG. II, S. 988 Anm., daher sie auch den Neid peccatum diabolicum nannten. Nach dem Koran Sur. 2. 7. 15 u. 17 wurde Satan aus Neid gegen die Menschen und aus Rachsucht gegen Gott zur Verführung der Ersteren verleitet. — Da derselbe also die Menschen zur Sünde verleitete, diese aber den Tod nach sich zieht (s. zu K. 1, 12), so wurde er dadurch auch Urheber des Todes, vgl. Ev. Nicod. Cp. 23 im Cod. Apocr. N. T. T. I. ed. Thilo, p. 376: (*διάβολος*) *ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας.*

*) *Ὁ ὄφις συνδιαιτώμενος τῷ τε Ἀδάμῳ καὶ τῇ γυναικὶ φθονερῶς εἶχεν ἐφ' οἷς αὐτοὺς εὐδαιμονῆσαι ἤκουσε πεπεισμένους τοῖς τοῦ θεοῦ παραγγέλμασι.*

Πειράζουσι — — *ὄντες*] *Δέ* involvirt folgen den Gegenſatz: der Tod, d. i. die Möglichkeit, ihm zu verfallen, kam in die Welt herein, und nicht ohne Erfolg ſondern ... *Πειράζειν* faſſen viele Erklärer in der gewöhnlichen Bedeutung tentare, ſo daß *πειράζ. θάν.* dem *πειράζειν θεόν* entſpräche. Jedoch iſt dem engen Zuſammenhange der Worte mit K. 3, 1 die Bedeutung experiri weit angemeſſener, die ſich zwar unſeres Wiſſens nicht bei den Claſſikern, wohl aber unten, K. 12, 26: *ἀξίαν θεοῦ κρίσιν πειράσουσι*, und Sir. 39, 4: *ἀγαθὰ γὰρ καὶ κακὰ ἐν ἀνθρώποις ἐπείρασε*, findet. — *Αὐτόν* sc. *θάνατον*. *Ἐκείνου* sc. *διαβόλου*. Tod und Satan werden in der ſpäteren jüdiſchen Dogmatik in den verſchiedenſten Beziehungen zuſammengeſtellt, vgl. Hebr. 2, 14. Ev. Nic. Cp. 20 sqq. Ueber *μερίς* vgl. zu K. 1, 16. S. 38.

Wir haben nun nur noch einige Andeutungen über das Verhältniß von V. 23 u. 24 zur Erzählung der Geneſis über den Urſprung des Todes und zu den auf dieſelbe baſirten anderweitigen bibliſchen Vorſtellungen zu geben. Daß dort, K. 1, 26 f., das göttliche Ebenbild in die äußere Geſtalt geſetzt werde, können wir hier, unter Berufung auf Schott (de notione cognationis Dei hominumque in libro Geneseos expressa. Jen. 1813. p. 29 sqq. 44 sqq.) und Bretſchneider (Grundlage des evang. Pietismus. Lpz. 1833. S. 6 ff.) bloß vorausſetzen. Auch iſt in der Geneſis bekanntlich nur die Freiheit vom leiblichen Tode zu verſtehen, als welche dem Menſchen vor dem Falle beſtimmt geweſen ſey. Dieſer Vorzug wurde jedoch keineswegs als Theil des göttlichen Ebenbildes gedacht; denn dieſes war angeſchaffen (1 Moſ. 1, 27), während, wie aus den Stellen 1 Moſ. 2, 16. 17. 3, 22 unwiderleglich hervorgeht, der Menſch ſterblich geſchaffen war, und nur erſt durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes die Unſterblichkeit ſich erwerben konnte, welcher Erlaubniß er ſich durch den Genuß vom verbotenen Baume der Erkenntniß verluſtig machte. Ferner ſind die meiſten Theologen darüber einverſtanden, daß 1 Moſ. 3, 1 ff. an eine wirkliche Schlange, keineswegs an den Satan zu den-

en ſey. Vgl. Geſenius in Erſch und Grubers Encyklopädie, Artik. Adam, S. 361. Von dieſem philoſophiſchen Mythus der Geneſis, deſſen Bedeutung hier natürlich als bekannt vorausgeſetzt werden muß, machten nun ie Juden ſeit den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus und ie neuteſtamentlichen Schriftſteller, je nach ihrem jedesmaligen Zwecke und ſonſtigem Ideenkreiſe, verſchiedenen und reien Gebrauch. Zuerſt finden wir eine derartige Berückichtigung der Geneſis bei Sir. 25, 24: Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες, vo jedenfalls der leibliche Tod zu verſtehen iſt*). Wie rei die Anwendung ſey, welche Pſeudoſalomo von jener Erzählung der Geneſis in unſerer Stelle macht, erhellt zur Gnüge aus der über dieſelbe gegebenen Erklärung, beſonders aus der Erörterung des Begriffs θάνατος. Die Stelle iſt aber beſonders in ſofern merkwürdig, als ſie die erſte iſt, n welcher Satan als Urheber des Sündenfalls dargeſtellt wird, ſey es nun, daß nach der Vorſtellung Pſeudoſalomos derſelbe die Geſtalt der Schlange angenommen, oder daß die Schlange, von ihm angereizt, die Menſchen verführt habe. Nachdem nämlich die Israeliten im Exile aus dem Parſismus die Vorſtellung vom Satan kennen gelernt hatten, ſo war es ganz natürlich, daß ſie Letzteren in der Schlange des Paradieſes erkannten, beſonders da im Parſismus die Verführung der Menſchen einem böſen Geiſte zugeſchrieben wird (vgl. Zendaveſta überſ. v. Kleuker, III Bd. S. 85 f.), auch Ahriman und ſeine Dews öfters in Schlangengeſtalt erſcheinen (vgl. Geſenius a. a. O.). Auch Apok. 12, 9 und 20, 2 erhält der Satan das Prädicat ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος. Sonſt kommen im N. T. als Parallelſtellen, wenn auch nur den Worten nach, in Betracht: Joh. 8, 44. Röm. 5, 12 ff. In der erſten Stelle ſind die Worte ἐκεῖνος (sc. ὁ διάβολ.)

*) Wenn Sir. K. 17, 2 behauptet, Gott habe gleich Anfangs den erſten Menſchen ihr Lebensziel beſtimmt, ſo iſt ein ſolcher Widerſpruch bei einem Populärſchriftſteller, der aus verſchiedenen Quellen der gnomiſchen Lebensweisheit ſeines Volkes ſchöpfte, nicht zu ſehr zu urgiren.

ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, dem Zusammenhange folge, offenbar von Kains Verführung durch Satan Brudermorde, also vom gewaltsamen Tode zu verstehe Der Apostel Paulus endlich macht von der Erzähl der Genesis K. 2 und 3 einen sehr freien, seinem jedes ligen Lehrzweck angemessenen, keineswegs dogmatisch stimmten Gebrauch. So gedenkt er nirgends des Sa als Verführers der ersten Menschen und als Urhebers Todes, denn 2 Kor. 11, 3. bemerkt er bloß beiläufig beispielsweise, daß Eva durch die Schlange verfi worden sey, und läßt es unbestimmt, ob er in ihr den Sa angenommen habe, obwohl dieses bei Berücksichtigung damaligen jüdischen Meinungen nicht gerade zu geleu werden kann. In 1 Tim. 2, 14 legt Paulus ein Gew darauf, daß nicht der Mann, sondern das Weib verfi worden sey und zuerst gesündigt habe, wogegen es Apostel Röm. 5, 12 darauf ankommt, zu urgiren, durch einen Menschen, den ersten Adam, im Gegensatze dem Menschen Jesus, als zweitem Adam, dem Urh des Lebens und der Seligkeit, die Sünde und durch Sünde der Tod in die Welt gekommen sey. Die Ern nung Satans lag hier ganz außer seinem Zwecke. Anl gend den Pauliniſchen Begriff des θάνατος in dieser St so können wir nur denen beipflichten, welche ihn so best men: das gesammte Sündenelend, d. h. sowohl der Ver des höheren geistigen und seligen Lebens diesseits und jens des Grabes, als auch der leibliche Tod von seiner trü Seite betrachtet, wie er dem Sünder erscheint, als St

*) Vgl. die treffliche Erörterung D. Lücke s hierüber im Comm zu dem Evangel. des Joh. Th. II, S. 293 f. Der Gr welchen Bretschneider (Grundlage des evang. Pietis S. 115) zur Bestätigung der von uns gebilligten Ansicht dem W. κτείνειν in ἀνθρωποκτόνος entlehnt, daß di nur vom gewaltsamen leiblichen Tödten verstanden wer könne, und Jesus, wenn er das aus 1 Mos. K. 2 un entlehnte jüdische Dogma habe berücksichtigen wollen, πα τοῦ θανάτου oder ἀρχὴ θανάτου gesagt haben würde, nicht Stich, da ἀποκτείνειν Röm. 7, 11 auch von Herbei rung des geistigen Todes durch die Sünde gebraucht ist.

der Sünde (τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία 1 Kor. 15, 56.), nicht als höhere Lebensentwickelung*). Man ſieht hieraus, wie engverwandt dieſer Begriff dem in unſerem Buche und doch auch wieder wie verſchieden er von demſelben iſt.

Kp. III, V. 1—3. Angabe des dereinſtigen Schickſales der Frommen nach dem Tode im Gegenſatz zu dem in den Worten πειράζουσι δὲ etc. ausgedrückten Gedanken von der Unſeligkeit der Gottloſen.

Δικαίων —— ἐν χειρὶ θεοῦ] Daß ψυχαί nicht zur bloßen Umſchreibung dient, wie Englbr. will, ſondern die abgeſchiedenen Seelen der Frommen bedeute, ergiebt ſich mit Evidenz aus dem Gegenſatze πειράζουσι· θάνατον. — Die Formel ἐν χειρὶ בְּיַד ſteht entweder zur Bezeichnung der Vermittelung, wie Kp. 11, 1. Sir. 48, 20. 49, 6. Macc. 1, 44. 3, 5. Gal. 3, 7. Act. 7, 35; oder zur Bezeichnung des Schutzes, der Gewalt, worin man ſich befindet, Kp. 7, 16. vgl. Pſ. 31, 6. Luc. 23, 46. und unſere Bemerkung zu Kp. 2, 18.

Οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος] Βάσανος eigentlich der Probirſtein, dann die durch Martern angeſtellte Unterſuchung, Schande, Schmerz, Unglück überhaupt, hier die Unſeligkeit nach dem Tode, vgl. Luc. 16, 23.

V. 2—3. Nur in dem Urtheile der Thoren gilt der Gerechten Tod für wahre Vernichtung, während er in Wahrheit nur ein Uebergang zum höheren, ſeligen Leben iſt. — Ueber die Aoriſte ἔδοξαν und ἐλογίσθη ſ. zu K. 1, 16. — Ἐν ὀφθαλμοῖς τινος, בְּעֵינֵי, nach Jemandes Urtheil, Kp. 9, 9. Sir. 8, 16. Matth. 21, 42. — Ueber ἄφρονες ſ. zu K. 1, 3. S. 8. — Κάκωσις ein bei den LXX ſehr häufiges Wort in der allgemeinen Bedeutung Unglück, Uebel, ſ. Schleusner Thes. T. III. p. 163. — Ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία euphemiſtiſcher Ausdruck für Tod, ebenſo ἔξοδος

*) Vergl. hierüber beſonders die Commentare von Tholuck, Rückert, Köllner und Anderer zu d. St. Schott's Abhandlung in Röhr's Magazin, IV, 2 St. S. 1 ff. Neander's Geſchichte der Leitung und Pflanzung des Chriſtenthums, II Bd. S. 355 (wohlf. Ausg.)

Luc. 9, 31. 2 Petr. 1, 9. Jos. Ant. IV, 8, 2. So
Verbum πορεύεσθαι Luc. 22, 20. „Voluptatibus dec
sive mali pro calamitate mortem habent, quia exce
vitae plane deleri hominem putant. Atqui maxi
tristem justorum mortem existimant, quia quod vi
concessum fuerit, ne id quidem ad voluptates per
piendas justi impenderint, contra doloribus afflicti fi
rint.“ Brmſt. — Εἰρήνη ſowohl der von irdiſchen Leid
freie Zuſtand, ſ. v. a. ἀνάπαυσις, K. 4, 1. Hebr. 3, 1
Apok. 14, 13; als auch die Seligkeit bei Gott. — Z
Sinne der beiden Verſe vergleicht Heydenr. ſehr paſſ
eine Stelle in Platos Epinomis: Διισχυρίζομαι
ὥστε θανάτῳ τις τῶν τοιούτων (ein Weiſer und Tuge
hafter) τὴν αὑτοῦ μοῖραν ἀναπλήσει ἐάνπερ ἀποθαν
ᾖ, — — εὐδαιμονά τε ἔσεσθαι καὶ σοφώτατον ἅμα
μακάριον. Ganz ähnlich auch Philo: q. det. pot. ins
ed. M. T. I. p. 200 sq.: Ὁ μὲν δὲ σοφὸς τεθνηκέ
δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον ζῇ τὸν ἄφθαρτον· ὁ δὲ φι
λος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα.
Maxim. Tyr. Diss. XXV, p. 258, ed. Heins.: ὃν γ
καλοῦσιν οἱ πολλοὶ θάνατον, αὐτὸ τοῦτο ἦν ἀθανασί
ἀρχὴ καὶ γένεσις μέλλοντος βίου.

V. 4—9. Auf gleiche Weiſe gelten auch die irdiſch
Leiden der Frommen gewöhnlich als göttliche Strafe (V. 4
während ſie doch einen ganz anderen Zweck haben (5.
und einſt noch auf Erden ganz aufhören werden, wenn
Sache der Frommen zur Entſcheidung und zum Siege
langt (V. 7—9).

V. 4. Γάρ iſt etwas ſchwierig. Es ſcheint den Gru
von οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ zu enthalten, indem zwar
εἰρήνη nach dem oben erörterten Zuſammenhange vorzug
weiſe der ſelige Zuſtand nach dem Tode iſt, doch aber au
ſchon hier auf Erden mit der Tugend und Frömmigk
unzertrennlich iſt und ſich unter Anderem in der feſt
Hoffnung auf die künftige Seligkeit offenbart. — Κολάζ
σθαι mit Heydenr. von qualvollen Hinrichtungen zu v
ſtehen, dazu liegt in dem ἐλπ. ἀθανασ. πλήρ. kein Grun
Im Gegentheil entſcheidet ſowohl der Sprachgebrauch d

Buches (ſ. K. 11, 5. 17. 16, 1. 9. vgl. mit 2 Macc. 6, 14), als auch der Zuſammenhang mit V. 5. 6. an Leiden und Unglücksfälle überhaupt zu denken, welche der gewöhnlichen Betrachtungsweiſe als göttliche Strafe gelten. — Ganz zu verwerfen iſt die eine von Bauerm. vorgeſchlagene Erklärung: „*Etiamsi funditus interiisse videntur hominibus* (stultis). Sic interitus diceretur poena divina ut mors aliaeque calamitates.“ Denn ſie iſt mit den Worten ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης ganz unvereinbar, daher ſich auch Brmſt. genöthigt ſieht, ἀθανασίας von ἐλπὶς abhängen zu laſſen und πλήρης in der Bedeutung von πεπληρωμένη, eventu comprobata, zu faſſen, ſo daß der Sinn der ſey: „tamen immortalitatis *spei exitus respondit*; nam recepti sunt in Dei tutelam, V. 3.“ Allein πλήρης in dieſer Bedeutung möchte ſchwer zu erweiſen ſeyn. — Ebenſo wenig iſt Vatblés und Brmſts. Erklärung des ἐν ὄψει durch in conspectu hominum = dum conspiciuntur ab homnibus h. e. dum in hac terra degunt, zu billigen, denn abgeſehen von dem Geſchrobenen derſelben, iſt der Ausdruck parallel mit ἐν ὀφθαλμοῖς V. 2 und bedeutet mithin nach Anſicht. Ἄνθρωποι hat hier emphatiſche Bedeutung: Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, ſchwach, kurzſichtig. Sollte Pſeudoſalomo bei dem Ausdrucke ſpeciell an die im Vorigen bekämpften Gegner denken, welche an gar keine höhere Vergeltung, mithin auch nicht an göttliche Strafen glauben, ſo könnte das ihnen hier beigelegte Urtheil über die Leiden der Frommen als göttliche Strafen nur ironiſch zu verſtehen ſeyn. Indeſſen iſt es auch möglich, daß der Schriftſt. bloß die gewöhnliche rohere jüdiſche Anſicht von der göttlichen Strafgerechtigkeit berückſichtigt. — Ἀθανασίας hängt entweder von ἐλπὶς ab, dann bedeutet πλήρης ἐλπὶς vollſtändige = feſte, ſichere Hoffnung, vgl. Hebr. 6, 11 πληροφορία ἐλπίδος, Hebr. 10, 22 πληροφορία πίστεως. Joh. 15, 11: — ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ; oder ἀθανασίας hängt von πλήρης ab: Hoffnung der Unſterblichkeit voll, d. h. ganz und gar auf ſie gerichtet. Beide Erklärungen paſſen gleich gut. Wie der Vf. des Buches Hiob, ſo er-

hebt sich auch unser Schriftsteller über den hebräisch-jüdischen Wahn, jedes irdische Leiden als Sündenstrafe zu betrachten; seine religiöse Anschauung ist aber noch weiter entwickelt und bildet den Uebergang zu dem christlichen Bewußtseyn, indem er das irdische Ungemach im Lichte der Unsterblichkeit und darum auch

V. 5 u. 6 als Prüfungs- und Läuterungsmittel betrachtet.

V. 5. Ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται] Was die gewöhnlichen Menschen für Strafe, κόλασις, halten, das ist in der Hand Gottes nur Mittel zur παιδεία, der Züchtigung und Erziehung, wodurch das Unlautere, welches sich noch an den Frommen findet, hinweggeräumt werden soll, daher schon der aufgeklärtere Hebraismus in den Züchtigungen einen Beweis des göttlichen Wohlgefallens sah, vgl. K. 11, 9. Prov. 3, 11. 12. Sir. 2, 5 und im N. T. besonders Hebr. 12, 5—11. — Ὀλίγα, welches wie das folgende μεγάλα adverbialisch steht, s. Win. S. 453, erklären Grotius und Engelbreth durch kurze Zeit, vgl. 2 Macc. 7, 36. 1 Petr. 1, 6. Kp. 5, 10., was aber wegen des Gegensatzes μεγάλα nicht angeht, wegen dessen es nur von der Größe und dem Grade der Züchtigung verstanden werden kann. Der Sinn ist, daß die Größe der gegenwärtigen Leiden in gar keinem Verhältnisse stehe zu dem künftigen Glücke, von demselben unendlich überwogen werde, vgl. Röm. 8, 18. 2 Kor. 4, 17. — Εὐεργετηθήσονται scheint sich sowohl, wenn man auf das Vorhergehende sieht, auf die Segnungen nach dem Tode, als auch, in Rücksicht auf V. 7 und 8, auf die glücklichere irdische Epoche der Frommen, zu beziehen. — Vulg.: In paucis vexati in multis bene disponentur, wahrscheinlich weil deren Verf. durch ein Versehen εὐθετήσονται statt εὐεργ. las.

Ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτούς] Πειράζειν ein im bibl. Sprachgebrauch sehr gewöhnliches, von Gott gebrauchtes Wort, der durch allerlei Mittel (1 Mos. 22, 1. 5 Mos. 13, 4. Richt. 2, 22), vorzüglich durch Leiden und Unglücksfälle, die Gesinnung, den Gehorsam und den Glauben der Menschen prüft, Ps. 66, 10. 81, 8. Daher das

ort im N. T., ebenso wie das Substantivum πειρασμοί, ir häufig die Verfolgungen der Christen bezeichnet, vgl. ott's ersten Excurs zum Briefe Jacobi. Wie παιδεύειν das Unlauteres voraussetzt, welches entfernt werden, so ιράζειν etwas Gutes, das sich bewähren soll. — Der oriſt ἐπείρασε, wie im Folgenden εὗρε, ἐδοκίμασε, προσέξατο, steht nicht statt des Präsens, sondern bezeichnet e Handlung als eine beim Eintritt des εὐεργετεῖσθαι beits vergangene und in sich abgeschlossene.

Ἄξιους ἑαυτοῦ] Ἄξιος mit dem Gen. einer. Perkann, je nachdem der Zusammenhang es mit sich bringt, rschiedene Bedeutungen haben, vornehmlich „würdig der Geinschaft mit Jemandem," vgl. K. 6, 17 τοὺς ἀξίους αὐῆς αὕτη (die personificirte Weisheit) περιέρχεται ζητοῦα, d. i. würdig ihres Besitzes. Ebenso Hebr. 11, 38 ν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος. Mtth. 10, 37. 38: οὐκ στι μου ἄξιος d. i. meiner Gemeinschaft = mein Jünger u seyn. Sonach kann die Formel an unserer Stelle beeuten: würdig der Gemeinschaft mit Gott im Leben nach em Tode, vgl. Kp. 6, 19., oder auch im Allgemeinen „seier Segnungen würdig."

V. 6 wird der Gedanke von den über die Frommen verhängten Prüfungen und deren Erfolge noch durch zwei angbare Bilder ausgedrückt.

Ὡς χρυσὸν — ἐδοκίμασεν αὐτούς] Die äuterung und Prüfung der Metalle ist ein sowohl in der Bibel als bei den Classikern häufiges Bild der moralischen Prüfung und Läuterung der Menschen durch Trübsal, vgl. Ps. 66, 10. Hiob 23, 10. Prov. 17, 3. Jes. 48, 10 Zach. 13, 9. Mal. 3, 3. Sir. 2, 5. Jac. 1, 3. 1 Petr. 1, 7. Vgl. Ovid. Trist. I, 4, 25 sq.: Scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum: tempore sic duro est conspicienda fides. Seneca de provid. c. 5.: Ignis aurum probat, miseria fortes viros. — Δοκιμάζειν und die verwandten δόκιμος und δοκίμιον sind die von der Prüfung der Metalle gewöhnlichen Ausdrücke, vgl. LXX 1 Chron. 29, 4. 2 Chron. 9, 17. Isocr. ad Demonic.: τὸ μὲν γὰρ χρυσίον ἐν τῷ πυρὶ δοκιμάζομεν, τοὺς δὲ

φίλους ἐν ταῖς ἀτυχίαις διαγιγνώσκομεν. Ueber die Z
ſammenſtellung des Wortes mit πειράζειν vgl. oben S.

Ὡς ὁλοκάρπ. —— αὐτούς] Die Verbindung ὁλ
κάρπωμα θυσίας iſt nicht pleonaſtiſch, wie Bauermei
meint, indem ſolche Pleonasmen, wie dieſer Erklärer a
nimmt, gar nicht exiſtiren, vgl. Win. S. 552; ſonde
wie Sir. 45, 14 ſagt θυσίαι ὁλοκαρπωθήσονται, ſo
ὁλοκ. θυσίας vollſtändig dargebrachte Gabe, im Opfer l
ſtehend, ſ. v. a. θυσία ὁλοκαρπωθεῖσα. Heſychiu
ὁλοκαρποῦν· ὅλον προσφέρειν. Der Sinn des Bild
iſt daher, daß Gott den Glauben und den Gehorſam
Frommen als ſo vollkommen annehme, wie er ſeyn ſol
Προσδέχεσθαι, bei den LXX dem hebr. רָצָה entſprechen
iſt ein von göttlichem Wohlgefallen an den Opfern gebräu
licher Ausdruck, ſ. Amos 5, 29. Mal. 1, 10. Auch
N. T. wird der gottwohlgefällige Wandel der Chriſten
ter dem Bilde von Opfern dargeſtellt, Röm. 12, 1. 1 Pe
2, 5. Dagegen iſt die Annahme von Baumg.-Cruſi
(bibl. Theol. S. 422), Pſeudoſal. wolle hier die Lei
der Frommen als ſtellvertretendes, die Sünden der Go
loſen ſühnendes Opfer darſtellen, nach einer im N. T.
im Judenthume nicht ungewöhnlichen Vorſtellung (ſ. G
ſenius zu Jeſaia K. 53. Baumgarten-Cruſius
a. O. S. 421), im Zuſammenhange nicht begründet.

V. 7—8. Selbſt noch hier auf Erden tritt eine E
che ein, in welcher die Sache der Gerechten (der fromm
Israeliten) zum Siege ſich entſcheiden, in welcher dieſel
an der Beſtrafung der Gottloſen Theil haben und
Herrſchaft über die fremden Völker gelangen werden, G
aber für ewige Zeiten ihr höchſter Regent ſeyn wird.

Die Anſichten der Theologen über dieſe zwei V
ſind ſehr verſchieden. Die Bemerkungen der älteren Erkl
ſind gar nicht zu gebrauchen, da ſie von dem Dogma ei
auch für uns noch bevorſtehenden äußerlichen jüngſten G
richtes abhängig ſind. Unter den Neueren giebt es
Hauptanſichten über die Stelle. Nämlich 1) nach Br
ſchneider's (Dogm. der Apokryphen S. 307 und 31
Anſicht ſpricht der Vf. „von der glänzenden Periode

frommen Israeliten noch in diesem Leben, ohne Beimischung roherer messianisch-eschatologischer Vorstellungen; 2) nach Hasse, Frisch (Vergleichung zwischen den Ideen der Apokryphen des A. T. mit denen des N. T. über Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, in Eichhorns Bibliothek der bibl. Lit. 4 Bd. 4 St. S. 675—689), Heydenreich und Bauermeister von dem seligen Zustande der Frommen nach dem Tode in Folge des jenseitigen Gerichtes; endlich 3) nach Engelbreths (Specim. I. Einl. S. 25 und im Comm. z. d. St.) und Gfrörers (II, S. 256 ff.) Meinung von einem auf Erden zu haltenden, nahe bevorstehenden Weltgericht, der Auferstehung der Todten und der Aufrichtung des messianischen Reiches. Die Erklärung des Einzelnen wird uns zwischen diesen verschiedenen Erklärungen entscheiden lassen.

V. 7. Ἐν καιρῷ — — ἀναλάμψουσι] Die Formel καιρὸς ἐπισκοπῆς αὐτῶν (über ἐπισκ. vgl. zu K. 2, 20) „Zeit ihrer Heimsuchung" = „Vergeltung," ist an sich so unbestimmt, daß sie zu jeder der drei oben angegebenen Erklärungen paßt. — Ἀναλάμψουσι „sie werden aufglänzen," verstehen Engelbr. und Gfrörer von den reineren ätherischen Lichtkörpern, mit denen die Seelen der Gerechten zur Zeit der Auferstehung umkleidet werden sollen. Allein 1) ist der Ausdruck viel zu unbestimmt und schwankend, als daß man, da sonst alle Spuren des Glaubens an Auferstehung des Fleisches*) oder doch der Vorstellung von einem dereinstigen Organe der Seele im Allgemeinen bei unserem Schriftsteller fehlen, jene Erklärung wahrscheinlich finden könnte. 2) läßt unser Vf. die abgeschiedenen Seelen der Weisen und Frommen zu Gott in den Himmel gelangen, s. oben S. 26; von dorther müßten sie also auf die Erde zurückkehren, um sich mit einem neuen Leibe umkleiden zu lassen und am Messiasreiche Theil zu

*) Diese steht sogar mit der alexandrinischen Vorstellung vom materiellen Leibe als Quelle und Sitze des Bösen, der auch unser Vf. sich nicht fremd zeigt, s. zu K. 1, 4. 8, 19., in unversöhnlichem Widerspruch. Vgl. Dähne jüdisch-alex. Religionsphilos. II, S. 184 f.

nehmen. Eine solche Combination einer freieren geistigeren Ansicht von den Schicksalen der Seelen nach dem Tode mit der rohern jüdischen Auferstehungslehre und dem messianischen Weltgerichte wäre aber gewiß höchst sonderbar und ohne alle Analogie. Denn nach der gewöhnlichen jüd. Eschatologie gelangen die Seelen der Guten wie der Bösen in den Hades, dem sie zur Zeit der Auferstehung entsteigen, um an dieser Theil zu haben. Da endlich 3) der Ausdruck ὡς σπινθῆρες ἐν καλάμῃ διαδρ. nur tropisch gefaßt werden kann, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß auch das „Aufleuchten" nur bildlich zu fassen sey. Es fragt sich nur, ob man den Ausdruck als ein für sich bestehendes oder mit dem nächstfolgenden Gliede Ein Ganzes ausmachendes Bild zu halten habe. Das Letztere ist darum nicht wahrscheinlich, weil dann der Vf. wohl ὡς σπινθῆρες ἀναλαμψ. καὶ — διαδραμοῦνται gesagt haben und auch außerdem das Wort nur eine leere Ausmalung des Bildes seyn würde. Als Bild für sich gefaßt kann der Ausdruck nur Bezeichnung der Würde, des Ansehns, Vorzugs und Glückes seyn, vgl. Mal. 3, 20. Prov. 4, 18. Dan. 12, 3. Matth. 13, 43. Buch Henoch übers. v. Hoffmann K. 1, 8: „So werden denn alle (Gerechte) Gottes seyn und der Glanz Gottes wird sie erleuchten;" während die Nacht Bild der Verachtung und des Unglücks ist, Jes. 60, 1—3 (wo beide Bilder einander entgegengesetzt werden). Vgl. Morus Abhandlung über 1 Cor. 15, 35—55 in s. Dissert. theol. p. 206 ff. — Da nnn diese gewiß einzig richtige Erklärung des Wortes mit den beiden ersten Hauptansichten von unseren Versen gleich vereinbar, so kann die Entscheidung, welche von diesen die richtigere sey, erst aus dem Folgenden gewonnen werden.

Ὡς σπινθῆρες ἐν καλ. διαδραμοῦνται] In diesem Ausdrucke finden Grotius und Hasse nur ein Bild der Schnelligkeit; indem Jener bemerkt: „Velocitatem habebunt majorem, quam ignis in stipula, corpora enim eorum erunt coelestia, qualia quae sunt, celerrime moventur," wogegen aber der von uns gegen Gfrörers Auslegung von ἀναλάμψουσι geltend gemachte

Grund zu wiederholen ist; Hasse dagegen erklärt die Worte von der Schnelligkeit der Ausbreitung ihres Lichtes, d. h. ihrer Glückseligkeit; Bad., Heydenr. und Brmst. von dem nach allen Richtungen hin sich verbreitenden Glanze, gleichbedeutend mit ἀναλάμψ., welche Deutungen aber das Verzehrtwerden der Stoppeln von den Funken unerörtert lassen. Das Bild ist offenbar aus den prophetischen Stellen Obadj. 18: „Und das Haus Jacobs ist Feuer und das Haus Josephs Flamme und das Haus Esaus Stoppel, und sie werden es zünden und verzehren," deßgl. Zach. 12, 6. Mal. 3, 19 entlehnt. Nach dem klaren Sinne dieser Stellen kann das Bild nur bedeuten, daß dereinst die Gerechten (der frömmere Theil Israels) zur Bestrafung ihrer Feinde mit beitragen werden. Ist diese Erklärung richtig, so paßt der in ihr liegende Gedanke nicht auf das Leben nach dem Tode, da man sich nicht deutlich machen kann, wie sich der Vf. eine Bestrafung der Bösen durch die Guten im künftigen Seyn gedacht habe, auch eine solche Ansicht ohne alle Analogie ist. Denn die gewöhnliche jüdische Ansicht von einer Bestrafung der Gottlosen durch die Frommen, bezog sich bloß auf die hier auf Erden eintretende messianische Zeit. Es können mithin die Worte nur von der dereinstigen Epoche der Vergeltung im irdischen Leben verstanden werden, und sie enthalten folglich, in Verbindung mit dem folgenden Verse, eine messianische Hoffnung im weitesten und allgemeinsten Sinne, wie sie auch der aufgeklärteste Jude damaliger Zeit nicht aufgeben konnte. Somit ist auch die oben angegebene zweite Hauptansicht von diesen Versen widerlegt und die erste als einzig statthaft erwiesen. Was man gegen sie eingewendet hat, daß nach ihr V. 7 von der Schilderung der jenseitigen Seligkeit ein plötzlicher Sprung auf das künftige Glück im irdischen Leben Statt finden würde, verliert sein Gewicht, wenn man erwägt, daß ein Jude durch leichte Ideenassociation vom Glücke der Todten leicht zu den Segnungen des messianischen Reiches überspringen konnte, welches wie jenes dem Gebiete des Glaubens angehörte; vgl. Gfrörer, II. S. 256. Ja man braucht nicht einmal einen solchen Sprung anzuerkennen, da

von V. 5 an die Worte so unbestimmt sind, daß sie sowohl von disseitigen als jenseitigen Segnungen verstanden werden können, daß mithin der Uebergang zu V. 7 ganz allmälich geschieht. Aus diesem Grunde ist auch E. G. Bengels Ansicht, welcher, um den genannten Schwierigkeiten zu entgehen, in s. Opuscc. p. 201 sq. not. 21 die Worte dieses und des folgenden Verses von der Aufnahme der Frommen unter die Engel und der Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft erklärte, ganz unnöthig. Sie ist aber auch unstatthaft, weil sie sich 1) auf eine falsche Erklärung von Kp. 5, 5 stützt (vgl. unsere Bem. zu d. St.) und weil 2) die Engel in der Bibel nicht als Mitgenossen Gottes in der Weltherrschaft, sondern als dessen Diener beschrieben werden.

V. 8. *Κρίνειν* neben *κρατεῖν* wird am richtigsten in der Bedeutung richten, strafen gefaßt. Vgl. zu K. 1, 1. *Ἔθνη* und *λαοί* die fremden, nichtjüdischen Völker. Die Theilnahme an dem über diese erfolgenden, endlichen göttlichen Strafgerichte und sodann die Beherrschung derselben ist nur dem frömmeren Theile Israels bestimmt, während die gottlosen ethnisirenden, von Jehova abtrünnigen Juden (V. 10) welche die Frömmeren mit bedrückten, von jener hohen Bestimmung ausgeschlossen sind; denn nur Weisheit und Frömmigkeit führt zur Herrschaft; Sir. 4, 15. Wir finden also hier eine bekannte messianische Erwartung, vgl. Dan. 7, 18. 22. 27. Ps. 149, 4—9. 1 Kor. 6, 2. Vgl. Bertholdt Christologia Judaeorum. Erl. 1811. p. 188 u. 191. Die Vertheidiger der zweiten Ansicht von unseren Versen verstehen natürlich auch diesen Ausdruck nur bildlich von der erhabensten Ehre und Seligkeit, wie er unten K. 6, 20, und bisweilen im N. T. vorkommt, vgl. Mtth. 19, 28. 2 Tim. 2, 12. Apok. 3, 21 u. a. St. *Βασιλεύσει — — αἰῶνας*] bezeichnet die Wiederherstellung und ewige Dauer der wahren Theokratie im Gegensatze zur Herrschaft der fremden Könige, unter welchen damals Israel seufzete. Der Form nach ist mit unserer Stelle 1 Kor. 15, 24. Apok. 19, 6 verwandt.

V. 9. Dann, wenn diese Zeit der Entscheidung und

Vergeltung eingetreten seyn wird, werden die treuen Verehrer Jehovas zu klarerer Einsicht in die Pläne der göttlichen Vorsehung gelangen und mit Gott in unauflöslicher Gemeinschaft verbunden bleiben.

Οἱ πεποιθότες — — ἀλήθειαν] *Πεποιθέναι* bei den Classikern mit dem bloßen Dativ, hebr. בָּטַח לְ, Prov. 3, 5., daher im biblischen Sprachgebrauche häufig mit Präpositionen construirt, und zwar am häufigsten mit *ἐπί* und Dativ, vgl. Bretschn. Lex. II, p. 254. — *Ἀλήθειαν* verstehen die meisten Erklärer nach Analogie des hebr. אֱמֶת von der Wahrhaftigkeit Gottes in der Erfüllung seiner den Frommen gegebenen Verheißungen, wogegen Brmst. mit Recht einwendet, daß man dann wohl den Genitiv *αὐτοῦ* zu erwarten hätte. Er selbst nimmt daher das Wort für *τὸ ἀληθές* und findet, mit Rücksichtnahme auf das gleichfolgende *προσμενοῦσιν αὐτῷ*, in *συνήσ. ἀλήθ.* den Platonischen Gedanken, daß die Seelen der Guten und Weisen nach dem Tode, von den irdischen Unvollkommenheiten befreit, zu Gott kommen und in dessen Gemeinschaft zu immer höherer Kenntniß des Wahren gelangen (vgl. Plato Phaed. p. 81. a: *Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα* [*ἡ ψυχή*] *εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ, τὸ ἀειδές, ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον. οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι πλάνης καὶ ἀγνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ· ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διαγούσῃ.* Allein obschon die Platonische Meinung, daß die Seelen (der Frommen) nach dem Tode in Gottes Nähe kommen, in unserem Buche nicht zu verkennen ist, vgl. unten V. 14. Kp. 5, 15. 6, 19: so paßt dieselbe doch nicht ganz zum Vergleich mit unserer Stelle, da dem Zusammenhange zufolge V. 9 nicht bloß auf die Zeit nach dem Tode, sondern zugleich auch auf die Zeit zu beziehen ist, in welcher sich hier auf Erden die Sache der Frommen entscheidet. Da ferner im Vorigen von den wahren Gottesverehrern die Rede ist, die in der Meinung der Welt von Gottes Hilfe verlassen sind, deren Sache aber Gott theils in diesem,

theils in jenem Leben herrlich hinausführen werde, so kann ἀλήθεια hier nicht im Platonischen Sinne das Wahre im Allgemeinen bedeuten, sondern nur speciell „was das Wahre ist im Verhältnisse Jehovas zu seinen Verehrern," συνήσ. ἀλήθ. kann demnach nur der von Kenntniß der göttlichen Pläne in der Leitung und Führung seiner Verehrer gesagt seyn, vgl. Kp. 2, 22., so daß unsere Ansicht von den Worten dem Sinne nach mit der älteren Erklärung übereinkommt. Luther: „Sie erfahren, daß er treulich hält." Ueber die Auslassung des Artikels vor ἀλήθ. s. Win. S. 115.

Οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ] Προσμ. αὐτῷ, sie werden mit ihm in Gemeinschaft bleiben, wobei nach dem Zusammenhange hauptsächlich an eine solche Gemeinschaft gedacht werden muß, bei welcher sich die πιστοὶ des göttlichen Schutzes erfreuen. Ἀγάπη ohne weiteren Beisatz scheint am gerathensten von einer Eigenschaft des Subjectes verstanden zu werden, also Liebe des Menschen zu Gott, nicht Gottes zu den Menschen, wie Heydenr. will. Dagegen ist die Construction des ἐν ἀγάπῃ zweifelhaft, es kann entweder mit προσμεν. verbunden werden: „auf dem Grunde ihrer Liebe zu Gott werden sie bei ihm bleiben," so daß dann οἱ πιστοὶ absolut steht, wie Sir. 1, 14: die Gläubigen, Frommen; oder ἐν ἀγάπῃ mit πιστοί: treu in der Liebe zu ihm, wie im N. T. häufig πιστὸς ἐν κυρίῳ. Der Sinn bleibt nach beiden Constructionen derselbe.

Ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ] Sind diese Worte ächt, so geben sie den objectiven Grund von dem προσμεν. αὐτῷ an, wie ἐν ἀγάπῃ den subjectiven. Freilich schwanken aber die kritischen Auctoritäten außerordentlich. Mit der vorstehenden Lesart des Vat. stimmen auch Cod. 296 und die drei guten Handschriften AEG überein; auch die Vulg. hat nach derselben übersetzt, scheint aber εἰρήνην statt ἔλεος gelesen zu haben: quoniam donum et pax est ejus electis. Dagegen der Alex. und 157. ἐν vor τοῖς ἐκλ. liest, und dann noch mit dem Syr. und Arab. den Zusatz: καὶ ἐπισκοπὴ

τοῖς ὁσιοις αὐτοῦ gemein hat, der ſich auch in CDFH findet, welche Codd. aber ἐν vor ἐκλ. auslaſſen. In 68. 106. 248. 254. 261. Bl. findet ſich: ἔλεος ἐν τοῖς ὁσιοις αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ; in Aa: ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ. — Cod. 23: τοῖς ὁσιοις αὐτοῦ, und 55: ἐν τοῖς ὁσιοις αὐτοῦ, ohne weiteren Beiſatz. Endlich citiren Clemens v. Alexandrien, Strom. p. 797 ed. Potter, und Heſychius in der Bibl. PP. Graeco-Lat. Paris T. I, p. 1017 unſeren Vers überhaupt ohne die Worte ὅτι χάρις — — αὐτοῦ. Eine ſolche Verſchiedenheit der Lesart in Worten, deren Verſtändniß keine Schwierigkeit hat, muß aber gewiß höchſt auffällig ſeyn. Und bedenken wir noch, daß K. 4, 15 dieſelben Worte nach der Lesart des Cod. Alex. nur mit geringer Abweichung ſich wiederfinden, ſo wird man unwillkürlich zu der Vermuthung gebracht, daß das ganze mit ὅτι χάρις beginnende Glied von dorther durch irgend ein Verſehen in unſere Stelle gekommen ſey, zumal da man daſſelbe gar nicht vermiſſen würde; wiewohl die Sache zu einer evidenten Entſcheidung ſich nicht bringen läßt. Die Erklärung ſ. zu K. 4, 15.

Kap. III, V. 10. — IV, V. 1—6.

Ein ganz anderes Schickſal wird dagegen die Gottloſen treffen. Sie werden dereinſt beſtraft werden, und ihre Beſtrebungen werden ohne Erfolg bleiben (V. 10. 11). Selbſt auf ihre Weiber und Kinder verpflanzt ſich das Verderben, daher alle diejenigen ſelig zu preiſen ſind, welche mit ſolchen Menſchen keine Verbindung eingehen. Denn bleiben Jene auch kinderlos, ſo werden ſie doch im Himmel für ihre Tugend belohnt, und dieſe wird herrliche Früchte tragen (V. 12—15); während die Kinder der Gottloſen ohne Segen und Gedeihen bleiben werden (V. 16—19). Tugend mit Kinderloſigkeit iſt daher ein weit höheres Gut, ſie erwirbt ſich auf Erden Nachruhm und bleibendes Gedächtniß und in der Ewigkeit trägt ſie den Siegespreis davon (K. IV, V. 1—2), während reiche leibliche Nachkommenſchaft der Gottloſen kein Gedeihen haben, ja denſelben nur zum Unglück gereichen wird (V. 3—6).

V. 10—11. Allgemeine Schilderung des ganz entgegengeſetzten dereinſtigen Schickſales der Gottloſen.

Οἱ δὲ ἀσεβεῖς — — ἐπιτιμίαν] Ἐπιτιμία s. v. a. *ἐπιτίμιον* bei den Nationalgriechen, Strafe, 2 Kor. 2, 6 und öfters bei Philo, wird von den Erklärern gewöhnlich auf die Vergeltung des künftigen Lebens bezogen. Da aber der Vf. im Folgenden den Gottlosen auch für ihr irdisches Leben Unheil verheißt, so erklären wir das Wort richtiger von Strafe im Allgemeinen. — *Ἔχειν*, erfahren, zu erleiden haben, Sir. 51, 3. — Statt *καθά* will Bauermeister *καθ' ἅ* geschrieben wissen, weil *καθὰ ἐλογίσαντο* bedeuten würde: „wie sie erwartet haben," was zu der K. 2, 1 ff. geschilderten Gesinnung der Freigeister nicht passe, da diese jegliche Vergeltung leugneten. Allein *καθά* ist ja weiter nichts als *καθ' ἅ*, also „demgemäß, was sie dachten," s. v. a. *κατὰ τοὺς σκολιοὺς λογισμοὺς αὐτῶν*, K. 1, 3, oder *κατὰ τὸ οὐκ ὀρθῶς λογίσασθαι*, K. 2, 1; die Erwähnung ihrer schlechten Thaten war nicht nöthig, da diese erst die Früchte der Gesinnung waren, auch nicht jede schlechte Gesinnung die ihr entsprechende That zur Folge hat, demungeachtet aber dem Urtheile des höchsten Richters anheimfällt.

Οἱ ἀμελήσαντες — — ἀποστάντες] Lorinus, Corn. a. Lap. und Brmst. schwanken, ob *δικαίου* als Masculinum, im collectiven Sinne statt *τῶν δικαίων*, oder als Neutrum statt *δικαιοσύνης* zu fassen sey, nach welcher letzteren Erklärung auch Kleuker, Hasse und Nachtigal übersetzen. Allein die erste Auffassung ist unbedingt vorzuziehen, da 1) im Vorigen der *ὁ δίκαιος* immer als Aergerniß der Gottlosen dargestellt wurde, K. 2, 10. 12. 18, und der Vf. doch wahrscheinlich hierauf zurückweisen will; da 2) der Gebrauch des Neutrums *τὸ δίκαιον* statt *δικαιοσύνη* in unserer Schrift sich nicht nachweisen läßt, und 3) nach der zweiten Erklärung in V. 11 eine Wiederholung entstünde, indem *σοφ. κ. παιδ. ὁ ἐξουθ.* ganz dasselbe besagen, was *ἀμελήσ. δικαιοσύνης.* — Ueber *τοῦ κυρίου ἀποστάντες* vgl. die Bem. zu K. 2, 10.

V. 11. *Σοφίαν γὰρ — — ταλαίπωρος*] *Γάρ* dient hier zur genaueren Bestimmung, worin die Strafe bestehe. — *Σοφία*, obschon es sonst auch die Aeußerungen

der Weisheit in Gesinnung und Handlung, Frömmigkeit und Tugend, bezeichnet, muß hier neben παιδεία (über welches die Bem. zu K. 1, 5 zu vergleichen ist) im engeren Sinne als Einsicht und Erkenntniß, und zwar nach dem Inhalte von K. 2, wo das ἐξουθενεῖν τὴν σοφ. jener Leute näher geschildert wurde, von der Einsicht in des Menschen Bestimmung und in sein Verhältniß zu Gott, wie zum Uebersinnlichen überhaupt verstanden werden. — Da Engelbr. und Bauerm. dieses Verhältniß der σοφία zur παιδεία nicht beachteten, verfielen sie auf falsche Erklärungen, indem Jener die Worte σοφ. κ. παιδ. mittelst der früher viel gemißbrauchten Hendiadys für σοφίαν παιδεύουσαν = sapientiam divinam, quae in s. litt. V. T. homines alloquitur et probum ad omne bonum instituit, nimmt; dieser dagegen zu παιδ. den Genitiv αὐτῆς supplirt, so daß das Wort bedeuten soll ea quae sapientia docet, puta virtutem et cognitionem. — Ταλαίπωρος muß dem Zusammenhange zufolge in sehr weiter Bedeutung, von disseitigem und jenseitigem, äußerem und innerem Elende, worin die ἐπιτιμία bestehen soll, gefaßt werden.

Κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν] Κεν. ἐλπ. entweder 1) Hoffnung ohne Erfolg, vgl. Hiob 6, 7. ὁ βίος μου —— ἀπόλωλεν ἐν κενῇ ἐλπίδι, K. 8, 13. Prov. 10, 28. Sir. 34 (31), 1, so daß der Sinn wäre: Was sie hoffen, nämlich einen glücklichen Erfolg ihrer Bestrebungen und irdisches Wohlergehen jeglicher Art, wird ihnen nicht zu Theil werden, zu welcher Erklärung die folgenden Worte sehr gut passen würden, oder 2) inhaltsleer, d. h. sie haben nichts, worauf sie ihre Hoffnung setzen können, und diese letztere Erklärung möchte wohl vorzuziehen seyn, da Pseudos. V. 10 ff. den Zustand der Gottlosen im Gegensatze mit dem der Frommen schildern will, die Worte auch, in dieser Bedeutung gefaßt, zu der ἐλπὶς ἀθανασίας πλήρης der Frommen einen treffenden Gegensatz bilden. — Der Plural αὐτῶν wegen des Collectivum ὁ ἐξουθ., Win. S. 330, daher man nicht nöthig hat, mit Engelbr. die Worte σοφίαν — ταλαίπωρος in Parenthese zu denken.

Καὶ οἱ κόποι —— αὐτῶν] Es ist kein Grund vor-

handen, κόποι mit Englbr. in der Bedeutung *fructus laborum*, Besitz- und Reichthum, zu fassen, wie Sir. 14, 15. 28, 16., so daß die Worte ungefähr dasselbe besagen würden, was das Sprüchwort: Unrecht Gut gedeihet nicht. Denn es läßt sich nicht nachweisen, weßhalb Pseudosalomo seine Gegner hier bloß nach diesem vereinzelten Bestreben schildern sollte. Vielmehr scheint er ἔργα als Folge der κόποι zu bezeichnen, daher dieses nur im Allgemeinen als Bestrebungen gefaßt werden kann. — Ἀνόνητοι und ἄχρηστα bedeuten wahrscheinlich auch hier per Litoteta das positiv Schädliche, vgl. zu K. 1, 11. S. 24., so daß der Sinn ist: Ihre Bestrebungen und Werke bringen ihnen statt des von ihnen gewünschten Erfolges nur Verderben. Act. Thom. §. 12 heißen die Kinder der Gottlosen ἄχρηστα καὶ βδελυκτὰ ἔργα διαπραττόμενοι. — Die Lesart ἀνόητοι bei Orig., dem Syrer und in einigen Codd. der Vulg. (insipientes) ruht wohl nur auf einem Versehen.

V. 12—K. 4, 6. Vgl. die dem Abschnitt vorausgeschickte Inhaltsangabe. — Nach der gewöhnlichen hebräisch-jüdischen Vorstellung galt reiche Nachkommenschaft (2 Mos. 23, 26. 3 Mos. 26, 9. 5 Mos. 7, 14. 28, 4. 11. 1 Sam. 2, 5. Ps. 113, 9. 128, 3. 6. Prov. 17, 6. Sir. 42, 10) und hohes Alter (2 Mos. 20, 12. Prov. 3, 1. 2) als Zeichen göttlichen Wohlgefallens und als Belohnung der Frömmigkeit, Unfruchtbarkeit dagegen als Schande und Unglück, vgl. Luc. 1, 25. Die Gegner unseres Vfs., die ethnisirenden Juden, mochten diesen Glauben ihrer dem Jehova treu gebliebenen Landsleute verspottet, und um ihnen denselben auszureden, sich auf die Erfahrung berufen haben, welche ganz das Gegentheil von dem beweise, was Jene als Zeichen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zu betrachten pflegten. Pseudosalomo sucht daher ihre Einwürfe 1) V. 12—K. 4, 6 in Betreff der Kinderlosigkeit des Frommen, und 2) K. 4, 7—14 in Betreff seines frühen Todes zu widerlegen.

Ganz irrig ist Eichhorns (Einl. in die Apokr. S. 94 und 134), de Wettes (bibl. Dogm. S. 157) und Gfrö-

:s (II, S. 265 ff.) Meinung, der Vf. wolle das ehe-
e Leben, an und für sich betrachtet, empfehlen. Vgl.
Einleitung und die Bemerkung zu V. 13 und 14. Eben
unhaltbar ist auch die von Engelbreth (Specim. II,
11) und Heydenreich aufgestellte Ansicht, Pseudo-
mo bekämpfe solche zur Zeit des Antiochus Epiphanes
Palästina lebende Juden, welche, um sich die Gnade
ses Königs zu erwerben, mit heidnischen Frauen ehe-
Verbindungen eingegangen seyen, die bekanntlich von
theokratisch Gesinnten als Greuel verabscheut wurden,
. Mal. 2, 11. Esra K. 9 u. 10. Nehemia 13, 23—30.
b. 4, 12. 13. Josephus Antiqq. XI, 5, 3. 8, 2.
an ganz abgesehen davon, daß die Ansicht dieser Theo-
en mit ihrer offenbar irrigen Meinung vom Ursprunge
seres Buches zusammenhängt, wird in 1 Macc. 1, 43. 62.
Macc. 4, 13—15, in welchen Stellen von der Gräco-
mie jener Juden gehandelt wird, ehelicher Verbindungen
selben mit griechischen Frauen mit keinem Worte gedacht.
amit steht jedoch nicht in Widerstreit, daß die hier be-
ittenen, uns nicht weiter bekannten, ethnisirenden Juden
ihrem Kreise mit heidnischen Frauen sich verehlicht haben
nnen, da dieses zu ihren Grundsätzen sehr gut paßt, viel-
icht auch K. 3, V. 16 in παράνομος κοίτη und
. 4, 6 in ἄνομοι ὕπνοι angedeutet ist, obschon dieser
usdruck auch ehebrecherische, oder gottlose Verbin-
ngen überhaupt bezeichnen kann; daher sich etwas Sicheres
rüber nicht behaupten läßt.

V. 12. Γένεσις, Art Geschlecht, vgl. K. 19, 11:
ενεσις ὀρνέων, 2 Macc. 7, 23: ὁ πλάσας ἀνθρώπων
ενεσιν. Auf keinen Fall hat der Vf. an eine Fortpflan-
ng des Bösen auf die Kinder durch die Zeugung gedacht,
er ja die Verdorbenheit der Männer auch auf ihre Wei-
r übergehen läßt, sondern nur an eine Fortpflanzung durch
stigen Einfluß, als verderbliches Beispiel, schlechte Er-
hung u. s. w.

V. 13 und 14 enthalten den Gegensatz zu V. 12.

V. 13. Ὅτι μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος] Den Worten nach sind dieser Stelle ganz ähnlich Jes. 54,

1., wo aber unter der Unfruchtbaren das israelitiſche Volk zu verſtehen iſt, und Luc. 23, 29: μακάριαι αἱ στεῖραι, nämlich weil für ſie die Zeit der bevorſtehenden Noth weniger drückend ſeyn wird. — Wenn auch ὅτι an ſich zunächſt nicht ſ. v. a. διό iſt (vgl. Win. S. 426): ſo dürfen wir doch auch nicht verkennen, daß es wie alle Relativen entſchieden demonſtrative Bedeutung annehmen kann, in ſofern man eigentlich einen Vorderſatz in Gedanken zu ſuppliren hat, vgl. Paſſow, II, 394; ſo hier: ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει. — Μακάριος (Heſychius: ὁ πάντοτε ἐν ἀγαθῷ ὢν εὐδαίμων), ſehr häufig in der Bibel mit nachfolgendem Subject ohne Copula, entſpricht dem hebr. אַשְׁרֵי mit nachfolgendem Stat. rectus. — Στεῖρα beweiſt deutlich, daß der Verf. die Ehe nicht an und für ſich als unſittlich und ſtrafbar betrachtet, da doch wohl nur eine kinderloſe Verehlichte, nicht aber eine der ehlichen Verbindung ſich Enthaltende unfruchtbar heißen kann, vergl. 1 Moſ. 11, 30. 25, 21. 29, 30. 2 Moſ. 23, 26. Richt. 13, 2. 1 Sam. 2, 7. Luc. 1, 7. 36., daher man nicht begreift, wie Schleusner das Wort an unſerer Stelle durch virgo continens überſetzen konnte. Ἀμίαντος kann demnach nur bedeuten, die ſich nicht durch Sünde, namentlich nicht durch ſündliche Beiwohnung befleckt hat.

Ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι. In dieſen Worten liegt die ſpecielle nähere Beſtimmung des ἀμίαντος. Κοίτη eigentlich Lager oder Bett, 1 Mcc. 1, 5. Luc. 11, 7, dann Ehebett, Hebr. 13, 7., Beiſchlaf Röm. 13, 13, welche letztere Bedeutung hier gilt. — Γινώσκ. bekanntlich häufig von der ehelichen Beiwohnung des Mannes vorkommendes, ſeltener von den Frauen gebrauchtes Wort, 1 Moſ. 19, 8. 4 Moſ. 31, 17. ἥτις ἔγνω κοίτην ἄρσενος. In der Zuſammenſtellung κοίτη ἐν παραπτ. glaubte Eichhorn ſeine oben erwähnte Anſicht beſtätigt zu finden, indem hier die eheliche Beiwohnung παράπτωμα genannt werde. Allein in dieſem Falle hätte οὐκ ἔγν. τὸ παράπτωμα τῆς κοίτης geſetzt werden müſſen. Hingegen kann κ. ἐν παρ., Beiwohnung in Sünde, nichts anders ſeyn als ſündliche, d. i. entehrte

r ehebrecherische Beiwohnung, vgl. V. 16. μοιχ. παράμος κοίτη, oder Beiwohnung lasterhafter Eheleute, so ißt der Sinn der ist: wenn auch tugendhafte Ehen nicht it Kindern gesegnet sind, so sind sie doch viel glücklicher i preisen als die zwar an Kindern reichen, aber sündhafn ehebrecherischen Verbindungen.

Ἔξει καρπὸν ἐν ἐπισκ. ψυχ.] Auffällig ist die eifügung dieses Satzes ohne irgend eine Partikel. Ganz ortrefflich conjicirt daher Hr. D. Lücke (in einem Briefe n mich): ἔξει γάρ. Denn dafür spricht 1) das ganz paralle δοθήσεται γὰρ ... in V. 14; 2) daß diese Partikel egen der gleich nachfolgenden ganz ähnlichen Sylbe καρ n καρπόν durch ein Versehen leicht ausfallen konnte; auch ird 3) diese Conjectur durch Cod. 157 bestätigt. — Καρός ist gut gewählt zur Bezeichnung des geistigen Erfolgs (Jac. 3, 18. Phil. 4, 17. Nep. Att. 5. *fructus pietatis*), der Belohnung im künftigen Seyn, im Gegensatze er reichlichen Nachkommenschaft, als der leiblichen Frucht. „Was hier unfruchtbar schien, wird dort Frucht bringen.“ Kleuker. Als ganz irrig muß Engelbreth's Erklärung der Worte (vgl. denselben zu d. St. u. s. Einl. Spec. II. p. 16 sq.) abgewiesen werden, welcher hier die ahe, mit dem geistigen Charakter unseres Buches im grellsten Widerspruch stehende (vgl. uns. Bem. zu V. 7 ff.), abbinische Meinung findet, nach welcher die Juden im weiten Weltalter mit einer Unzahl leiblicher Nachkommenschaft gesegnet zu werden hofften, so daß der Sinn wäre: as sie hier an leiblicher Nachkommenschaft einbüßten, würde hnen dort in reichlichster Fülle ersetzt werden. — Die Worte ἐν ἐπισκοπῇ ψυχ. deuten auf das jenseitige Leben, vgl. K. 4, 2; über ἐπισκ. s. zu K. 2, 20; über ψυχ. zu K. 2, 22. 3, 1.

V. 14. Καὶ εὐνοῦχος sc. μακάριός ἐστι. Nach Mth. 9, 12 hat das Wort εὐνοῦχος drei Bedeutungen: 1) solche, e von Natur Kinder zu erzeugen unfähig sind, daher kinderlos; so סָרִיס bei Jes. 56, 3. 4.; 2) durch menschliche and Entmannte, 3) solche, die sich der ehelichen Beiwohnung freiwillig enthalten. Diejenigen Theologen, welche

in unſerer Stelle eine Anpreiſung des Cölibats finden, faſſen es in der dritten Bedeutung, wogegen aber der Zuſammenhang ſtreitet. Denn da im vorigen Verſe von verheiratheten, aber kinderloſen Frauen die Rede iſt, ſo kann εὐν. nur in der erſten Bedeutung verſtanden werden. — „Itaque nullo modo abstinentia a matrimonio h. l. laudatur, sed consolatur tantum auctor eos, qui sobole carent aut comparat eorum sortem cum parentibus, qui malam progeniem procrearunt.“ Brmſt. Solche ſind jedoch nur unter der Vorausſetzung ſelig zu preiſen, daß ſie weder in That (ἐργασ. ἀνομ.) noch Geſinnung (ἐνθυμηθ. κατὰ κυρίου) ſich gegen Gott und ſein Geſetz vergangen haben. Ἐν χειρὶ iſt überflüſſig und aus alterthümlicher, namentlich hebräiſcher Umſtändlichkeit zu erklären.

Δοθήσεται γὰρ — — θυμηρέστερος] entſpricht dem ἕξει καρπόν etc. im vorigen Verſe und erklärt das μακάριος. Χάρις bedeutet hier ſ. v. a. χάρισμα, gratiae donum und dieſes ſ. v. a. Belohnung, Luc. 6, 32 34, wofür in der Parallelſtelle Matth. 5, 46 μισθός ſteht in ſofern nämlich die der Tugend zu Theil werdende Belohnung nicht als etwas Verdientes, ſondern als ein Geſchenk der göttlichen Gnade dargeſtellt werden ſoll. — Πίστις kann kraft des Zuſammenhanges nur die treue feſte Anhänglichkeit an Jehova und ſein Geſetz bedeuten im Gegenſatze zum Abfalle der ethniſirenden Juden. — Κλῆρος das durchs Loos Erhaltene, überhaupt Alles, was einem als Beſitzthum zu Theil wird, hier das durch göttlichen Beſchluß Zuerkannte, entweder Ehrengabe oder Ehrenplatz, Pſ. 16, 6. Weish. 5, 5. Jedenfalls zu weit hergeholt iſt Bauermeiſters Anſicht, daß der Vf. auf die Sitte der Prieſter, die einzelnen Functionen, von denen die eine angenehmer und ehrenvoller als die andere geweſen ſey, (κληρ. θυμηρέστερας) unter ſich zu verlooſen (vgl. Luc. 1, 9 und daſelbſt die Erklärer), angeſpielt habe, ſo daß der Sinn wäre: Die Frommen werden im Himmel eine der prieſterlichen gleiche Würde beſitzen. Θυμήρης bei den Späteren die gewöhnliche Form für das früher gebräuchli-

chere θυμάρης, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 429, erfreulich, angenehm; der Comparativ ist hier als ein gesteigerter Positiv zu fassen. — Zwei Codd. (23. 253.) haben θυμηδέστερος, welches Grabe in den Text aufnahm, und welches denselben Sinn giebt. Das Weilen im Tempel galt den Israeliten als besonderes Glück, indem man hier der Gottheit näher zu seyn meinte. Das Ganze ist eine allegorische Anwendung der Stelle Jes. 56, 3—5. Nach 5 Mos. 23, 2 waren nämlich die Eunuchen unfähig zur Gemeinde Israels zu gehören, Pseudojesaias a. a. O. verheißt nun im Gegensatz zu diesem Vorurtheile, daß in der messianischen Zeit es auf solche Aeußerlichkeiten nicht mehr ankomme, sondern die treue Befolgung der göttlichen Satzungen einzig und allein entscheiden werde. Unser Vf. wendet nun das daselbst von zeitlicher Ehre, nämlich der Theilnahme an der israelitischen Volksgemeinde und der Zulassung zum irdischen Tempel, Gesagte zur Bezeichnung des seligen Zustandes der Frommen nach dem Tode an; unter ναός ist daher der Himmel zu verstehen, vgl. Ps. 11, 4. 18, 7. und κλῆρ. θυμηρ. als Bild der höheren Würde und Seligkeit zu fassen, vgl. Apok. 3, 12. ποιήσω αὐτὸν (τὸν νικῶντα) στύλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, coll. Apok. 7, 15.

V. 15 wird der Sinn der beiden vorigen Verse kurz zusammen gefaßt und dahin erweitert, daß der der Weisheit und Tugend zu Theil werdende Preis ein unvergänglicher sey. — Γάρ dient zur Bekräftigung des Satzes δοθήσεται γὰρ etc. Da demnach dieser Vers so eng mit den beiden vorigen zusammenhängt, und der Vf. die kinderlosen Frommen trösten will, so ist Bretschneiders (Spicil. Lex. in LXX et librr. apocr. Lips. 1805. p. 219) Erklärung des πόνοι durch opus venereum s. concubitus, und des ganzen Verses durch liberi e legitimo concubitu felices erunt, florebit semper progenies castitatis offenbar gegen allen Zusammenhang. — Wohl aber scheint der Vf. die Worte καρπός und ῥίζα um der in ihnen liegenden Dilogie willen mit Absicht gewählt zu haben, indem beide Worte im hebräisch-griechischen Sprachgebrauche auch von leiblichen Nachkommen gebraucht werden

theils in jenem Leben herrlich hinausführen werde, so kann ἀλήθεια hier nicht im Platonischen Sinne das Wahre im Allgemeinen bedeuten, sondern nur speciell „was das Wahre ist im Verhältnisse Jehovas zu seinen Verehrern," συνήσ. ἀλήθ. kann demnach nur der von Kenntniß der göttlichen Pläne in der Leitung und Führung seiner Verehrer gesagt seyn, vgl. Kp. 2, 22., so daß unsere Ansicht von den Worten dem Sinne nach mit der älteren Erklärung übereinkommt. Luther: „Sie erfahren, daß er treulich hält." Ueber die Auslassung des Artikels vor ἀλήθ. s. Win. S. 113.

Οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν. αὐτῷ] Προσμ. αὐτῷ, sie werden mit ihm in Gemeinschaft bleiben, wobei nach dem Zusammenhange hauptsächlich an eine solche Gemeinschaft gedacht werden muß, bei welcher sich die πιστοὶ des göttlichen Schutzes erfreuen. Ἀγάπη ohne weiteren Beisatz scheint am gerathensten von einer Eigenschaft des Subjectes verstanden zu werden, also Liebe des Menschen zu Gott, nicht Gottes zu den Menschen, wie Heydenr. will. Dagegen ist die Construction des ἐν ἀγάπῃ zweifelhaft, es kann entweder mit προσμεν. verbunden werden „auf dem Grunde ihrer Liebe zu Gott werden sie bei ihm bleiben," so daß dann οἱ πιστοὶ absolut steht, wie Sir. 1, 14: die Gläubigen, Frommen; oder ἐν ἀγάπῃ mit πιστοὶ treu in der Liebe zu ihm, wie im N. T. häufig πιστὸς ἐν κυρίῳ. Der Sinn bleibt nach beiden Constructionen derselbe.

Ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ] Sind diese Worte ächt, so geben sie den objectiven Grund von dem προσμεν. αὐτῷ an, wie ἐν ἀγάπῃ den subjectiven. Freilich schwanken aber die kritischen Auctoritäten außerordentlich. Mit der vorstehenden Lesart des Vat stimmen auch Cod. 296 und die drei guten Handschriften AEG überein; auch die Vulg. hat nach derselben übersetzt, scheint aber εἰρήνην statt ἔλεος gelesen zu haben quoniam donum et pax est ejus electis. Dagegen de Alex. und 157. ἐν vor τοῖς ἐκλ. liest, und dann noch mit dem Syr. und Arab. den Zusatz: καὶ ἐπισκοπή

τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ gemein hat, der ſich auch in CDFH findet, welche Codd. aber ἐν vor ἐκλ. auslaſſen. In 68. 106. 248. 254. 261. BI. findet ſich: ἔλεος ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ; in Aa: ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ. — Cod. 23: τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ, und 55: ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ, ohne weiteren Beiſatz. Endlich citiren Clemens v. Alexandrien, Strom. p. 797 ed. Potter, und Heſychius in der Bibl. PP. Graeco-Lat. Paris T. I, p. 1017 unſeren Vers überhaupt ohne die Worte ὅτι χάρις — — αὐτοῦ. Eine ſolche Verſchiedenheit der Lesart in Worten, deren Verſtändniß keine Schwierigkeit hat, muß aber gewiß höchſt auffällig ſeyn. Und bedenken wir noch, daß K. 4, 15 dieſelben Worte nach der Lesart des Cod. Alex. nur mit geringer Abweichung ſich wiederfinden, ſo wird man unwillkürlich zu der Vermuthung gebracht, daß das ganze mit ὅτι χάρις beginnende Glied von dorther durch irgend ein Verſehen in unſere Stelle gekommen ſey, zumal da man daſſelbe gar nicht vermiſſen würde; wiewohl die Sache zu einer evidenten Entſcheidung ſich nicht bringen läßt. Die Erklärung ſ. zu K. 4, 15.

Kap. III, V. 10. — IV, V. 1—6.

Ein ganz anderes Schickſal wird dagegen die Gottloſen treffen. Sie werden dereinſt beſtraft werden, und ihre Beſtrebungen werden ohne Erfolg bleiben (V. 10. 11). Selbſt auf ihre Weiber und Kinder verpflanzt ſich das Verderben, daher alle diejenigen ſelig zu preiſen ſind, welche mit ſolchen Menſchen keine Verbindung eingehen. Denn bleiben Jene auch kinderlos, ſo werden ſie doch im Himmel für ihre Tugend belohnt, und dieſe wird herrliche Früchte tragen (V. 12—15); während die Kinder der Gottloſen ohne Segen und Gedeihen bleiben werden (V. 16—19). Tugend mit Kinderloſigkeit iſt daher ein weit höheres Gut, ſie erwirbt ſich auf Erden Nachruhm und bleibendes Gedächtniß und in der Ewigkeit trägt ſie den Siegespreis davon (K. IV, V. 1—2), während reiche leibliche Nachkommenſchaft der Gottloſen kein Gedeihen haben, ja denſelben nur zum Unglück gereichen wird (V. 3—6).

V. 10—11. Allgemeine Schilderung des ganz entgegengeſetzten dereinſtigen Schickſales der Gottloſen.

Οἱ δὲ ἀσεβεῖς — — ἐπιτιμίαν] Ἐπιτιμία s. v. a. *ἐπιτίμιον* bei den Nationalgriechen, Strafe, 2 Kor. 2, 6 und öfters bei Philo, wird von den Erklärern gewöhnlich auf die Vergeltung des künftigen Lebens bezogen. Da aber der Vf. im Folgenden den Gottlosen auch für ihr irdisches Leben Unheil verheißt, so erklären wir das Wort richtiger von Strafe im Allgemeinen. — *Ἔχειν*, erfahren, zu erleiden haben, Sir. 51, 3. — Statt *καθά* will Bauermeister *καθ' ἅ* geschrieben wissen, weil *καθὰ ἐλογίσαντο* bedeuten würde: „wie sie erwartet haben," was zu der K. 2, 1 ff. geschilderten Gesinnung der Freigeister nicht passe, da diese jegliche Vergeltung leugneten. Allein *καθά* ist ja weiter nichts als *καθ' ἅ*, also „demgemäß, was sie dachten," s. v. a. *κατὰ τοὺς σκολιοὺς λογισμοὺς αὐτῶν*, K. 1, 3, oder *κατὰ τὸ οὐκ ὀρθῶς λογίσασθαι*, K. 2, 1; die Erwähnung ihrer schlechten Thaten war nicht nöthig, da diese erst die Früchte der Gesinnung waren, auch nicht jede schlechte Gesinnung die ihr entsprechende That zur Folge hat, demungeachtet aber dem Urtheile des höchsten Richters anheimfällt.

Οἱ ἀμελήσαντες — — ἀποστάντες] Lorinus, Corn. a. Lap. und Brmst. schwanken, ob *δικαίου* als Masculinum, im collectiven Sinne statt *τῶν δικαίων*, oder als Neutrum statt *δικαιοσύνης* zu fassen sey, nach welcher letzteren Erklärung auch Kleuker, Hasse und Nachtigal übersetzen. Allein die erste Auffassung ist unbedingt vorzuziehen, da 1) im Vorigen der *ὁ δίκαιος* immer als Aergerniß der Gottlosen dargestellt wurde, K. 2, 10. 12. 18, und der Vf. doch wahrscheinlich hierauf zurückweisen will; da 2) der Gebrauch des Neutrums *τὸ δίκαιον* statt *δικαιοσύνη* in unserer Schrift sich nicht nachweisen läßt, und 3) nach der zweiten Erklärung in V. 11 eine Wiederholung entstünde, indem *σοφ. κ. παιδ. ὁ ἐξουθ.* ganz dasselbe besagen, was *ἀμελήσ. δικαιοσύνης.* — Ueber *τοῦ κυρίου ἀποστάντες* vgl. die Bem. zu K. 2, 10.

V. 11. *Σοφίαν γὰρ — — ταλαίπωρος*] Γάρ dient hier zur genaueren Bestimmung, worin die Strafe bestehe. — *Σοφία*, obschon es sonst auch die Aeußerungen

der Weisheit in Gesinnung und Handlung, Frömmigkeit und Tugend, bezeichnet, muß hier neben παιδεία (über welches die Bem. zu K. 1, 5 zu vergleichen ist) im engeren Sinne als Einsicht und Erkenntniß, und zwar nach dem Inhalte von K. 2, wo das ἐξουθενεῖν τὴν σοφ. jener Leute näher geschildert wurde, von der Einsicht in des Menschen Bestimmung und in sein Verhältniß zu Gott, wie zum Uebersinnlichen überhaupt verstanden werden. — Da Engelbr. und Bauerm. dieses Verhältniß der σοφία zur παιδεία nicht beachteten, verfielen sie auf falsche Erklärungen, indem Jener die Worte σοφ. κ. παιδ. mittelst der früher viel gemißbrauchten Hendiadys für σοφίαν παιδεύουσαν = sapientiam divinam, quae in s. litt. V. T. homines alloquitur et probum ad omne bonum instituit, nimmt; dieser dagegen zu παιδ. den Genitiv αὐτῆς supplirt, so daß das Wort bedeuten soll ea quae sapientia docet, puta virtutem et cognitionem. — Ταλαίπωρος muß dem Zusammenhange zufolge in sehr weiter Bedeutung, von diesseitigem und jenseitigem, äußerem und innerem Elende, worin die ἐπιτιμία bestehen soll, gefaßt werden.

Κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν] Κεν. ἐλπ. entweder 1) Hoffnung ohne Erfolg, vgl. Hiob 6, 7. ὁ βίος μου —— ἀπόλωλεν ἐν κενῇ ἐλπίδι, K. 8, 13. Prov. 10, 28. Sir. 34 (31), 1, so daß der Sinn wäre: Was sie hoffen, nämlich einen glücklichen Erfolg ihrer Bestrebungen und irdisches Wohlergehen jeglicher Art, wird ihnen nicht zu Theil werden, zu welcher Erklärung die folgenden Worte sehr gut passen würden, oder 2) inhaltsleer, d. h. sie haben nichts, worauf sie ihre Hoffnung setzen können, und diese letztere Erklärung möchte wohl vorzuziehen seyn, da Pseudos. V. 10 ff. den Zustand der Gottlosen im Gegensatze mit dem der Frommen schildern will, die Worte auch, in dieser Bedeutung gefaßt, zu der ἐλπὶς ἀθανασίας πλήρης der Frommen einen treffenden Gegensatz bilden. — Der Plural αὐτῶν wegen des Collectivum ὁ ἐξουθ., Win. S. 330, daher man nicht nöthig hat, mit Engelbr. die Worte σοφίαν — ταλαίπωρος in Parenthese zu denken.

Καὶ οἱ κόποι —— αὐτῶν] Es ist kein Grund vor-

handen, κόποι mit Englbr. in der Bedeutung *fructus laborum*, Besitz- und Reichthum, zu fassen, wie Sir. 14, 15. 28, 16., so daß die Worte ungefähr dasselbe besagen würden, was das Sprüchwort: Unrecht Gut gedeihet nicht. Denn es läßt sich nicht nachweisen, weßhalb Pseudosalomo seine Gegner hier bloß nach diesem vereinzelten Bestreben schildern sollte. Vielmehr scheint er ἔργα als Folge der κόποι zu bezeichnen, daher dieses nur im Allgemeinen als Bestrebungen gefaßt werden kann. — Ἀνόνητοι und ἄχρηστα bedeuten wahrscheinlich auch hier per Litoteta das positiv Schädliche, vgl. zu K. 1, 11. S. 24., so daß der Sinn ist: Ihre Bestrebungen und Werke bringen ihnen statt des von ihnen gewünschten Erfolges nur Verderben. Act. Thom. §. 12 heißen die Kinder der Gottlosen ἄχρηστα καὶ βδελυκτὰ ἔργα διαπραττόμενοι. — Die Lesart ἀνόητοι bei Orig., dem Syrer und in einigen Codd. der Vulg. (insipientes) ruht wohl nur auf einem Versehen.

V. 12 — K. 4, 6. Vgl. die dem Abschnitt vorausgeschickte Inhaltsangabe. — Nach der gewöhnlichen hebräisch-jüdischen Vorstellung galt reiche Nachkommenschaft (2 Mos. 23, 26. 3 Mos. 26, 9. 5 Mos. 7, 14. 28, 4. 11. 1 Sam. 2, 5. Ps. 113, 9. 128, 3. 6. Prov. 17, 6. Sir. 42, 10) und hohes Alter (2 Mos. 20, 12. Prov. 3, 1. 2) als Zeichen göttlichen Wohlgefallens und als Belohnung der Frömmigkeit, Unfruchtbarkeit dagegen als Schande und Unglück, vgl. Luc. 1, 25. Die Gegner unseres Vfs., die ethnisirenden Juden, mochten diesen Glauben ihrer dem Jehova treu gebliebenen Landsleute verspottet, und um ihnen denselben auszureden, sich auf die Erfahrung berufen haben, welche ganz das Gegentheil von dem beweise, was Jene als Zeichen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zu betrachten pflegten. Pseudosalomo sucht daher ihre Einwürfe 1) V. 12—K. 4, 6 in Betreff der Kinderlosigkeit des Frommen, und 2) K. 4, 7—14 in Betreff seines frühen Todes zu widerlegen.

Ganz irrig ist Eichhorns (Einl. in die Apokr. S. 94 und 134), de Wettes (bibl. Dogm. S. 157) und Gfrö-

ers (II, S. 265 ff.) Meinung, der Vf. wolle das ehe-
ose Leben, an und für sich betrachtet, empfehlen. Vgl.
e Einleitung und die Bemerkung zu V. 13 und 14. Eben
unhaltbar ist auch die von Engelbreth (Specim. II,
11) und Heydenreich aufgestellte Ansicht, Pseudo-
lomo bekämpfe solche zur Zeit des Antiochus Epiphanes
Palästina lebende Juden, welche, um sich die Gnade
eses Königs zu erwerben, mit heidnischen Frauen ehelie-
e Verbindungen eingegangen seyen, die bekanntlich von
n theokratisch Gesinnten als Greuel verabscheut wurden,
gl. Mal. 2, 11. Esra K. 9 u. 10. Nehemia 13, 23—30.
ob. 4, 12. 13. Josephus Antiqq. XI, 5, 3. 8, 2.
enn ganz abgesehen davon, daß die Ansicht dieser Theo-
gen mit ihrer offenbar irrigen Meinung vom Ursprunge
nseres Buches zusammenhängt, wird in 1 Macc. 1, 43. 62.
Macc. 4, 13—15, in welchen Stellen von der Gräco-
nanie jener Juden gehandelt wird, ehelicher Verbindungen
erselben mit griechischen Frauen mit keinem Worte gedacht.
Damit steht jedoch nicht in Widerstreit, daß die hier be-
rittenen, uns nicht weiter bekannten, ethnisirenden Juden
n ihrem Kreise mit heidnischen Frauen sich verehlicht haben
önnen, da dieses zu ihren Grundsätzen sehr gut paßt, viel-
leicht auch K. 3, V. 16 in παράνομος κοίτη und
K. 4, 6 in ἄνομοι ὕπνοι angedeutet ist, obschon dieser
Ausdruck auch ehebrecherische, oder gottlose Verbin-
dungen überhaupt bezeichnen kann; daher sich etwas Sicheres
hierüber nicht behaupten läßt.

V. 12. Γένεσις, Art Geschlecht, vgl. K. 19, 11:
γένεσις ὀρνέων, 2 Macc. 7, 23: ὁ πλάσας ἀνθρώπων
γένεσιν. Auf keinen Fall hat der Vf. an eine Fortpflan-
ung des Bösen auf die Kinder durch die Zeugung gedacht,
a er ja die Verdorbenheit der Männer auch auf ihre Wei-
er übergehen läßt, sondern nur an eine Fortpflanzung durch
eistigen Einfluß, als verderbliches Beispiel, schlechte Er-
ehung u. s. w.

V. 13 und 14 enthalten den Gegensatz zu V. 12.

V. 13. Ὅτι μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος] Den Worten nach sind dieser Stelle ganz ähnlich Jes. 54,

1., wo aber unter der Unfruchtbaren das israelitische S
zu verstehen ist, und Luc. 23, 29: μακάριαι αἱ στεῖ
nämlich weil für sie die Zeit der bevorstehenden Noth
niger drückend seyn wird. — Wenn auch ὅτι an sich
nächst nicht s. v. a. διό ist (vgl. Win. S. 426): so
fen wir doch auch nicht verkennen, daß es wie alle R
tiven entschieden demonstrative Bedeutung annehmen k
in sofern man eigentlich einen Vordersatz in Gedanke
suppliren hat, vgl. Passow, II, 394; so hier: ὅτι το
οὕτως ἔχει. — Μακάριος (Hesychius: ὁ πάντοτε
ἀγαθῷ ὢν εὐδαίμων), sehr häufig in der Bibel mit n
folgendem Subject ohne Copula, entspricht dem hebr. אַ
mit nachfolgendem Stat. rectus. — Στεῖρα beweist d
lich, daß der Verf. die Ehe nicht an und für sich als
sittlich und strafbar betrachtet, da doch wohl nur eine
derlose Verehlichte, nicht aber eine der ehlichen Ver
dung sich Enthaltende unfruchtbar heißen kann, v
1 Mos. 11, 30. 25, 21. 29, 30. 2 Mos. 23, 26. R
13, 2. 1 Sam. 2, 7. Luc. 1, 7. 36., daher man
begreift, wie Schleusner das Wort an unserer S
durch virgo continens übersetzen konnte. Ἀμίαντος
demnach nur bedeuten, die sich nicht durch Sünde, nam
lich nicht durch sündliche Beiwohnung befleckt hat.

Ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώμα
In diesen Worten liegt die specielle nähere Bestimm
des ἀμίαντος. Κοίτη eigentlich Lager oder Bett, 1 Mo
5. Luc. 11, 7, dann Ehebett, Hebr. 13, 7., Beisch
Röm. 13, 13, welche letztere Bedeutung hier gilt.
Γινώσκ. bekanntlich häufig von der ehelichen Beiwohn
des Mannes vorkommendes, seltener von den Frauen
brauchtes Wort, 1 Mos. 19, 8. 4 Mos. 31, 17. ἥ
ἔγνω κοίτην ἄρσενος. In der Zusammenstellung κο
ἐν παραπτ. glaubte Eichhorn seine oben erwähnte S
sicht bestätigt zu finden, indem hier die eheliche
wohnung παράπτωμα genannt werde. Allein in die
Falle hätte οὐκ ἔγν. τὸ παράπτωμα τῆς κοίτης ge
werden müssen. Hingegen kann κ. ἐν παρ., Beiwoh
in Sünde, nichts anders seyn als sündliche, d. i. en

r ehebrecherische Beiwohnung, vgl. V. 16. μοιχ. παράνομος κοίτη, oder Beiwohnung lasterhafter Eheleute, so aß der Sinn der ist: wenn auch tugendhafte Ehen nicht it Kindern gesegnet sind, so sind sie doch viel glücklicher u preisen als die zwar an Kindern reichen, aber sündhaften ehebrecherischen Verbindungen.

Ἔξει καρπὸν ἐν ἐπισκ. ψυχ.] Auffällig ist die Beifügung dieses Satzes ohne irgend eine Partikel. Ganz ortrefflich conjicirt daher Hr. D. Lücke (in einem Briefe n mich): ἕξει γάρ. Denn dafür spricht 1) das ganz parallele δοθήσεται γὰρ ... in V. 14; 2) daß diese Partikel egen der gleich nachfolgenden ganz ähnlichen Sylbe καρ u καρπόν durch ein Versehen leicht ausfallen konnte; auch ird 3) diese Conjectur durch Cod. 157 bestätigt. — Καρπός ist gut gewählt zur Bezeichnung des geistigen Erfolges (Jac. 3, 18. Phil. 4, 17. Nep. Att. 5. *fructus* ietatis), der Belohnung im künftigen Seyn, im Gegensatze er reichlichen Nachkommenschaft, als der leiblichen rucht. „Was hier unfruchtbar schien, wird dort Frucht ringen." Kleuker. Als ganz irrig muß Engelbreth's rklärung der Worte (vgl. denselben zu d. St. u. s. Einl. pec. II. p. 16 sq.) abgewiesen werden, welcher hier die ehe, mit dem geistigen Charakter unseres Buches im grellsten Widerspruch stehende (vgl. uns. Bem. zu V. 7 ff.), abbinische Meinung findet, nach welcher die Juden im weiten Weltalter mit einer Unzahl leiblicher Nachkommenschaft gesegnet zu werden hofften, so daß der Sinn wäre: as sie hier an leiblicher Nachkommenschaft einbüßten, würde hnen dort in reichlichster Fülle ersetzt werden. — Die Worte ὁ ἐπισκοπῇ ψυχ. deuten auf das jenseitige Leben, vgl. K. 4, 2; über ἐπισκ. s. zu K. 2, 20; über ψυχ. zu K. 2, 22. 3, 1.

V. 14. Καὶ εὐνοῦχος sc. μακάριός ἐστι. Nach Mth. 9, 12 hat das Wort εὐνοῦχος drei Bedeutungen: 1) solche, e von Natur Kinder zu erzeugen unfähig sind, daher kinderlos; so סָרִיס bei Jes. 56, 3. 4.; 2) durch menschliche and Entmannte, 3) solche, die sich der ehelichen Beiwohnung freiwillig enthalten. Diejenigen Theologen, welche

in unſerer Stelle eine Anpreiſung des Cölibats finden, faſſe es in der dritten Bedeutung, wogegen aber der Zuſammenhang ſtreitet. Denn da im vorigen Verſe von verheiratheten, aber kinderloſen Frauen die Rede iſt, ſo kann εὐν. nur in der erſten Bedeutung verſtanden werden. — „Itaque nullo modo abstinentia a matrimonio h. l. laudatur, sed consolatur tantum auctor eos, qui sobole carent aut comparat eorum sortem cum parentibus qui malam progeniem procrearunt.“ Brmſt. Solch ſind jedoch nur unter der Vorausſetzung ſelig zu preiſen daß ſie weder in That (ἐργασ. ἀνομ.) noch Geſinnung (ἐνθυμηθ. κατὰ κυρίου) ſich gegen Gott und ſein Geſetz vergangen haben. Ἐν χειρὶ iſt überflüſſig und aus alterthümlicher, namentlich hebräiſcher Umſtändlichkeit zu erklären.

Δοθήσεται γὰρ — — θυμηρέστερος] entſpricht dem ἕξει καρπόν etc. im vorigen Verſe und erklärt das μακάριος. Χάρις bedeutet hier ſ. v. a. χάρισμα, gratiae donum und dieſes ſ. v. a. Belohnung, Luc. 6, 32–34, wofür in der Parallelſtelle Matth. 5, 46 μισθός ſteht, in ſofern nämlich die der Tugend zu Theil werdende Belohnung nicht als etwas Verdientes, ſondern als ein Geſchenk der göttlichen Gnade dargeſtellt werden ſoll. — Πίστις kann kraft des Zuſammenhanges nur die treue feſte Anhänglichkeit an Jehova und ſein Geſetz bedeuten im Gegenſatze zum Abfalle der ethniſirenden Juden. — Κλῆρος das durchs Loos Erhaltene, überhaupt Alles, was einem als Beſitzthum zu Theil wird, hier das durch göttlichen Beſchluß Zuerkannte, entweder Ehrengabe oder Ehrenplatz, Pſ. 16, 6. Weish. 5, 5. Jedenfalls zu weit hergeholt iſt Bauermeiſters Anſicht, daß der Vf. auf die Stelle der Prieſter, die einzelnen Functionen, von denen die eine angenehmer und ehrenvoller als die andere geweſen ſey, (κληρ. θυμηρέστερας) unter ſich zu verlooſen (vgl. Luc. 1, 9 und daſelbſt die Erklärer), angeſpielt habe, ſo daß der Sinn wäre: Die Frommen werden im Himmel eine der prieſterlichen gleiche Würde beſitzen. Θυμήρης bei den Späteren die gewöhnliche Form für das früher gebräuchli-

chere θυμάρης, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 429, erfreulich, angenehm; der Comparativ ist hier als ein gesteigerter Positiv zu fassen. — Zwei Codd. (23. 253.) haben θυμηδέστερος, welches Grabe in den Text aufnahm, und welches denselben Sinn giebt. Das Weilen im Tempel galt den Israeliten als besonderes Glück, indem man hier der Gottheit näher zu seyn meinte. Das Ganze ist eine allegorische Anwendung der Stelle Jes. 56, 3—5. Nach 5 Mos. 23, 2 waren nämlich die Eunuchen unfähig zur Gemeinde Israels zu gehören, Pseudojesaias a. a. O. verheißt nun im Gegensatz zu diesem Vorurtheile, daß in der messianischen Zeit es auf solche Aeußerlichkeiten nicht mehr ankomme, sondern die treue Befolgung der göttlichen Satzungen einzig und allein entscheiden werde. Unser Vf. wendet nun das daselbst von zeitlicher Ehre, nämlich der Theilnahme an der israelitischen Volksgemeinde und der Zulassung zum irdischen Tempel, Gesagte zur Bezeichnung des seligen Zustandes der Frommen nach dem Tode an; unter ναός ist daher der Himmel zu verstehen, vgl. Ps. 11, 4. 18, 7. und κλῆρ. θυμηρ. als Bild der höheren Würde und Seligkeit zu fassen, vgl. Apok. 3, 12. ποιήσω αὐτὸν (τὸν νικῶντα) στύλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, coll. Apok. 7, 15.

V. 15 wird der Sinn der beiden vorigen Verse kurz zusammen gefaßt und dahin erweitert, daß der der Weisheit und Tugend zu Theil werdende Preis ein unvergänglicher sey. — Γάρ dient zur Bekräftigung des Satzes δοθήσεται γὰρ etc. Da demnach dieser Vers so eng mit den beiden vorigen zusammenhängt, und der Vf. die kinderlosen Frommen trösten will, so ist Bretschneiders (Spicil. Lex. in LXX et librr. apocr. Lips. 1805. p. 219) Erklärung des πόνοι durch opus venereum s. concubitus, und des ganzen Verses durch liberi e legitimo concubitu felices erunt, florebit semper progenies castitatis offenbar gegen allen Zusammenhang. — Wohl aber scheint der Vf. die Worte καρπός und ῥίζα um der in ihnen liegenden Dilogie willen mit Absicht gewählt zu haben, indem beide Worte im hebräisch-griechischen Sprachgebrauche auch von leiblichen Nachkommen gebraucht werden

und so zu V. 16 treffenden Gegensatz bilden. *Πόνοι* wie K. 5, 1 kampf- und leidensvolle Bestrebungen der Tugendhaften, vgl. Kol. 4, 13. — *Ῥίζα* die Wurzel, Schößling, daher 1) leibliche Nachkommen, Sir. 40, 15. 47, 26. Röm. 15, 2. Apok. 5, 15. 22, 6. 2) was Stoff und Nahrung zu neuen Entwickelungen giebt, Ursprung, Grund von etwas, vgl. K. 15, 3. *ῥίζα ἀθανασίας.* Sir. 1, 6. 20. *ῥ. σοφίας.* 1 Tim. 6, 10. *ῥ. πάντων κακῶν φιλαργυρία.* Hebr. 12, 15. *ῥ. πικρίας.* Ev. Nicod. 23, p. 736. ed. Thilo, *ῥ. ἁμαρτίας.* Wegen dieser häufigen Verbindung des Wortes mit Abstractis in der genannten Bedeutung könnte man sich versucht fühlen, dieselbe auch hier anzunehmen. Allein der Zusammenhang erheischt durchaus, das Wort in der ersten Bedeutung zu fassen, wegen der oben angedeuteten Dilogie: gleichsam die geistige Nachkommenschaft der *φρόνησις*, d. h. die segensreichen Folgen derselben, der ihr dereinst zu Theil werdende Lohn. *Φρόνησις* ist hier s. v. a. *σοφία*, richtige Einsicht in den göttlichen Willen und eine dieser Einsicht angemessene Handlungsweise. *Ἀδιάπτωτος*, was nicht zerfällt, immer frisch und kräftig bleibt. Die Worte *ἀδιάπτ. ἡ ῥίζα τ. φρον.* sind demnach im Gegensatz zu der schnellen Vergänglichkeit der leiblichen Nachkommenschaft des Gottlosen gesetzt.

V. 16—19 enthalten den Gegensatz zu V. 13—15: das vermeintliche Glück einer reichen leiblichen Nachkommenschaft der Gottlosen unterliege einer doppelten Beschränkung. Denn erreichen deren Kinder ein hohes Alter, so ist dasselbe doch nur ehr- und ruhmlos V. 17); sterben sie aber frühzeitig, so entbehren sie der Seligkeit des unsterblichen Lebens. (18. 19.)

V. 16. *Μοιχοί* erklären Nachtigal, Englbr. u. Heydenr. aus der bekannten alttestamentlichen Denk- und Sprechweise, nach welcher das Verhältniß Israels zu Jehova unter dem Bilde der Ehe dargestellt, Hos. 2, 4. 19. 20. Jerem. 2, 2, und Abfall von Jehova zum Götzendienst Ehebruch und Hurerei genannt wurde, vgl. die hebräischen Lexika unter זנה und נאף, so daß *μοιχοί* nicht wirklich

Ehebrecher, ſondern die von Jehova abgefallenen, freigeiſteriſchen und unſittlichen Juden bedeuten würde. Daß dieſe Erklärung in den Zuſammenhang paſſen würde, leidet keinen Zweifel, zumal da der Ausdruck mit τοῦ κυρίου ἀποστάντες V. 10 und ἀσεβεῖς K. 4, 3 wechſelt. Demungeachtet kann doch zunächſt wohl nur an Ehebrecher im eigentlichen Sinne gedacht werden wegen des Gegenſatzes in V. 13 στεῖρα ἡ ἀμίαντ., ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, und κοίτη παράνομος, im nächſten Gliede, vgl. mit K. 4, 6. Der Vf. ſcheint alſo ſagen zu wollen, daß die zahlreiche Nachkommenſchaft oft nur die Folge des unter gottloſen Familien gegenſeitig Statt findenden Ehebruchs, folglich nur ein Scheinglück ſey und gar nicht als göttlicher Segen betrachtet werden könne. — Ἀτέλεστα erklären Baduellus, Kleuk. u. Englbr. als das Gegentheil von τελεστά durch mysteriis non initiata, βέβηλα, profana oder a templo arcenda, ſo daß das Wort einen Gegenſatz zu κλῆρ. ἐν ναῷ θυμηρέστερος (V. 14) bilden ſoll, welcher Anſicht auch Lorin., Corn. a Lap. u. Haſſe nicht abgeneigt ſind. Allein dem ſteht entgegen, daß das negative ἀτέλ. in dieſer Bedeutung ſich nicht nachweiſen läßt, daß dagegen der Ausdruck κλῶνες ἀτέλεστοι K. 4, 5 für die gewöhnliche Bedeutung, unvollendet, ſpricht, was wir aber nicht mit den meiſten Erklärern vom unreifen Alter verſtehen, in welchem die Kinder der Gottloſen wieder vom Tode dahin gerafft würden (weil ſonſt γάρ in V. 17 Schwierigkeit machen würde), ſondern mit Brmſt. ſo erklären: *Non ad finem* (neque in hac vita neque futura) *pervenient;* in hac enim immortalitate privabuntur (V. 18), in illa gloria carebunt (V. 17), ſo daß demnach der Ausdruck den Sinn von V. 17 u. 18 kurz zuſammenfaßt. *) Daſſelbe gilt auch

*) Die Lesart der Vulg., in consummatione erunt beruht jedenfalls auf einem Schreibfehler ſtatt inconsummati erunt, wie man noch aus einem Citat bei Optat. contra Donat. IV, p. 75 ſieht: In Salomone scriptum est, filios adulterorum *inconsummatos* et (C. 4, 3) spuria vitulamina altas radices dare non posse.

von dem Verbum ἀφανίζεσθαι, urſprünglich e conspectu hominum removeri, LXX 2 Moſ. 21, 29. 36, daher 1) unbeachtet bleiben, vgl. V. 17. 2) verſchwinden, vertilgt werden, vgl. Baruch 3, 19: ἠφανίσθησαν καὶ εἰς ᾅδου κατέβησαν, ſo daß es den Verluſt der höheren Unſterblichkeit, als des ſeligen Seyns bei Gott, bezeichnet, V. 18. Vgl. S. 28 f.

V. 17 u. 18 wird der Sinn von V. 16 nach ſeinen zwei Seiten näher angegeben. — Γάρ dient zur Erläuterung: nämlich. — Das τέ — τέ, welches in der Proſa ſelten vorkommt (vgl. Herm. ad Vig. ed. III. p. 518), hat, wie auch öfters τέ — καί die Bed. sive — sive, vgl. Hand de particula τέ. Jen. 1823 — 24. Part. I, p. 22 sq. — Aus dem angegebenen Verhältniſſe beider Verſe zu V. 16 ergiebt ſich aber leicht, daß wir als Subject zu μακρόβιοι etc. nicht μοιχοί, ſondern τέκνα zu ſupplíren, mithin eine Constructio ad sensum anzunehmen haben. — Εἰς οὐθ. λογ. für nichts gelten, verachtet werden, Act. 19, 27. Zum Sinne des 17. V. vgl. Xenoph. Memor. II, 1, 33, wo die Tugend alſo von ſich redend eingeführt wird: Δι' ἐμὲ φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες (sc. ἄνθρωποι), ἀγαπητοὶ δὲ φίλοις, τίμιοι δὲ πατρίσιν. Ὅταν δ' ἔλθῃ τὸ πεπρωμένον τέλος, οὐ μετὰ λήθης ἄτιμοι κεῖνται, ἀλλὰ μετὰ μνήμης τὸν ἀεὶ χρόνον ὑμνούμενοι θάλλουσι.

V. 18. Ὀξύς, ſcharf, heftig; und da mit dem Heftigen gewöhnlich auch Schnelligkeit vereint iſt, ſchnell, beſonders das Adv. ὀξέως, vgl. K. 16, 11. LXX Prov. 22, 28. Amos 2, 15. Röm. 3, 15; daher das Wort ſowohl bei Claſſikern*) als auch in der Bibel mit ſolchen wechſelt, welche Schnelligkeit bedeuten, vgl. LXX Jeſ. 8, 3. Test. XII Patr. p. 589: ὀξὺς ἦμην καὶ σπουδαῖος ἐν νεότητί μου. — Οὐχ ἕξουσιν ἐλπίδα] nämlich auf eine

*) Vgl. Soph. Philoct. 797: ἥδε — ὀξεῖα φοιτᾷ καὶ ταχεῖ ἀπέρχεται, und dazu Hermanns Note. Diod. Sic. I, 33: ἡ καταφορὰ τοῦ ποταμοῦ οὕτως ἐστὶν ὀξεῖα καὶ βίαιος, ὥστε δοκεῖν μηδὲν βέλους διαφέρειν.

ffere Zukunft in der Gemeinschaft mit Gott, vergl. zu . 2, 22. Ueber ἡμ. διαγνώσεως ſ. oben S. 27 ff.

V. 19. Τὰ τέλη ſ. v. a. τὰ ἔσχατα K. 2, 16. Κακά unglücklich, ſchrecklich, vgl. 2 Tim. 3, 1. u. Bretſchneider Lex. N. T. u. d. W.

K. IV, 1—6 wird das ganz entgegengeſetzte Schickſal r kinderloſen Frommen und das der Gottloſen mit reier Nachkommenſchaft von Neuem einander entgegengeſtellt d V. 1—2 das erſte nach einer neuen Seite beſchrieben. gl. die Inhaltsangabe zu dem Abſchnitt.

V. 1. Ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς] nſterblichkeit iſt im Andenken an ſie, d. h. ihr Andenken ährt immer fort. Αὐτῆς sc. ἀρετῆς. In den ſpäteren chriften des A. T. wird häufig auf die Unſterblichkeit des amens, die dem Gerechten zu Theil werde, ein hohes ewicht gelegt, vgl. Pſ. 112, 6. Prov. 10, 7. Sir. 37, . 39, 13. 41, 12 f. 44, 7—15. Weish. 8, 13.), 14.

Ὅτι καὶ παρὰ — — ἀνθρώποις] sc. ἡ ἀρε-. Γινώσκειν wie häufig יָדַע, in der Bedeutung agnosre, approbare, diligere, welche Bed. aus der urſprüngghen, erkennen, leicht reſultirt, indem die genaue Kenntß eines Objects und ſeiner Vorzüge Anerkennung und chſchätzung deſſelben erzeugt, vgl. Pſ. 1, 6. Hoſ. 13, 4. nos 3, 2. Matth. 7, 23. Joh. 1, 10. Gal. 4, 9. öm. 7, 15. 1 Kor. 8, 3. — Παρά entſpricht hier dem br. לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי, nach Jemandes Urtheil, ſo beide usdrücke, παρὰ θεῷ κ. π. ἀνθρ. verbunden auch Xenoph. em. II, 1, 32. Luc. 2, 52. coll. Prov. 3, 4.

V. 2. Παροῦσάν τε μιμ. — — ἀπελθοῦσαν] αροῦσαν kann dem Zuſammenhange zufolge nur bedeuten: lange die, welche ſie (die Tugend) beſitzen, leben; ἀπελθ.: ald ſie abgeſchieden ſind. Statt μιμοῦνται haben ſehr wichtvolle Auctoritäten, als Alex. ABFGH, 55. 106. 5. 248. 254. 296 u. Method.: τιμῶσιν. Indeſſen iſt die gehnliche Lesart jedenfalls bedeutungsvoller, da ſie die renvolle Anerkennung vorausſetzt und außerdem n Gedanken ausdrückt, daß der Tugend auch durch weitere

Verbreitung die Erhaltung gesichert sey. Horat. Od. I 24, 31 sq.: Virtutem — — sublatam ex oculis quae mus invidi.

Ἐν τῷ αἰῶνι — — ἀγῶνα νικήσασα] Wei Ausführung des γινώσκεσθαι παρὰ θεῷ unter gangba von Kampf und Sieg entlehnten Bildern. — Durch Präsens πομπεύει wird die Sache als gegenwärtig ve schaulicht. — Zu ἐν τῷ αἰῶνι supplirt Brmst. τῷ μ λοντι. Allein es ist ja von den Belohnungen im jens gen Leben die Rede, während αἰ. μέλλων immer nur messianische Periode im irdischen Leben bezeichnet. S würde sich die angenommene Ellipse durch kein Bei rechtfertigen lassen. Αἰών kann wohl nur von der dem Tode folgenden grenzenlosen Zeit verstanden werden, das Wort Ewigkeit in unserer populär-religiösen Sp che*). — Die Form στεφανηφορ. ist der anderen στε νόφορ. vorzuziehen, ebenso das η in anderen Zusam setzungen mit στεφ., wegen der metrischen Abwechsel kurzer und langer Sylben in der griech. Wortbildung, Lobeck. ad Phryn. p. 649 sqq. Der Kranz ist sehr häufiges Bild des Glücks und der Auszeichn Ezech. 16, 12. Ps. 21, 4. 89, 40. 132, 18. Prov. 1 16, 31. 18, 4. Sir. 1, 18, besonders der himmlischen B nung bewährter Treue, Jac. 1, 12. 1 Petr. 5, 4. Apo 10. 4 Esdr. 2. Orac. Sibyll. p. 192. ed. Gall.:

Καὶ τότε δὴ μέγα σῆμα θεὸς μετέπειτα ποιήσει,
Λάμψει γὰρ στεφάνῳ λαμπρῷ παρομοίιος ἀστὴρ
Λαμπρός, παμφανόων, ἀπ' οὐρανοῦ αἰγλήεντος
Ἥμασιν οὐκ ὀλίγοις. Τότε γὰρ στέφος ἀνθρώποισι
Δείξει ἀπ' οὐρανόθεν ἐναγώνιον ἀθλεύουσι.

*) Das Stammwort ist ἄω, ἄημι, wehen, hauchen, αἰών ursprünglich belebende Kraft, Leben, Hom. XVI, 454; daher in Beziehung auf die zeitliche Erschei des Lebens der Einzelnen, wie des Universums, Zeit, S leben, Weltlauf; endlich in sofern diese bewegende Kra in ununterbrochener Reihe sich stets erneuend gedacht unendliche Zeit, Ewigkeit. Vgl. Harleß Comm zum Briefe an die Epheser S. 143 f.

. 201:

— — οὐ γὰρ ἀναιδῶς
Ἀργυρίου τις ἐκεῖ δύναται στέφος ὠνήσασθαι.
Ἁγνὸς γὰρ Χριστὸς τούτοις τὰ δίκαια βραβεύσει
Καὶ δοκίμους στέφει....

Τὸν τῶν ἀμιάντ. — — νικήσασα] Die Verndung von *νικᾶν* mit *ἀγῶνα*, als ächtgriechisch, ist bennt, Matth. II, S. 912. Die Worte *τῶν ἀμιάντ. θλων ἀγῶνα* lassen eine doppelte Auffassung zu, je nachm man den Genitiv *ἄθλων* vom Mascul. *ἆθλος* = *ἀγών*, er von dem Neutrum *ἆθλον*, Kampf- und Siegespreis, leitet. Nach der letzteren, von Hasse und Heydenr. genommenen Erklärung würde zu übersetzen seyn: „Kampf n unbefleckten Siegespreis," so daß der Genitiv das fernere bhängigkeitsverhältniß bezeichnen würde, Win. S. 173. llein in diesem Falle würde, 1) kein Grund von dem Plul *ἀμιάντων ἄθλων* sich angeben lassen; denn wollte man nehmen, Pseudosal. habe dadurch dem Satze eine allgeeinere Beziehung geben wollen (Win. S. 162 f.), so ätte er auch *ἀγῶνας* sagen müssen; 2) würde das Prädicat *μιάντων* nicht recht klar seyn; wenigstens erscheint Heyenreichs Erklärung: „durchaus vollkommene, durch keine eigemischten Leiden und Mängel entstellte Belohnung nd Seligkeit," in welchem Sinne 1 Petr. 1, 4 *κληρονοla ἀμίαντος* gesagt ist, etwas gezwungen. Wir pflichten aher, um die genannten Schwierigkeiten zu umgehen, der rsteren Erklärung bei. Nach derselben ist die Verbindung on *ἀγῶνα* mit *ἄθλων* als Gen. masc. keineswegs tautoogisch (s. zu K. 3, 6), sondern man hat zu übersetzen: Kampf, der in reinem Streite besteht." Der Plural *θλοι* bezeichnet wahrscheinlich die einzelnen Leiden und Verfolgungen, als Entwickelungen eines einzigen großen Lebenskampfes, *ἀγών*. Das Epitheton *ἀμιάντων* bezeichnet ne Kämpfe entweder in Gegensatze zu den staub- und blutefleckten körperlichen Wettkämpfen als moralische, oder s stellt sie in Gegensatz zu den unsittlichen, strafbaren Bestrebungen der Frevler, welche, in sofern sie gegen die öttliche Kraft des Guten der Anstrengung bedürfen, eben-

falls mit Kämpfen verglichen werden können, so daß ἀμ. ἆθλοι reine, aus keinen niederen und sündhaften Triebfedern, mit keinen unredlichen Mitteln geführte Kämpfe bezeichnet, welches wohl die natürlichste und ungezwungenste Erklärung ist. — Das Bild von Wettkampf und Siegespreis, zur Bezeichnung leidens- und gefahrvoller Bestrebungen fürs Gute, ist besonders dem Ap. Paulus geläufig, vgl. 1 Kor. 9, 24—27. 2 Tim. 2, 3. 5. 4, 7; auch Plat. Phaed. p. 62, b: καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη. De republ. X, zu Ende od. p. 621 c.

V. 3—6 kömmt der Vf. auf das vermeintliche Glück einer zahlreichen Nachkommenschaft der Gottlosen wieder zurück. Dieselbe werde nie gedeihen, vielmehr von der Strafe ereilt werden und (V. 6) zur Zeit der Vergeltung den Vätern zur Verdammniß gereichen. Der erste Gedanke ist durch ein gangbares biblisches Bild ausgedrückt. Wie nämlich die Tugend und das Glück des Gerechten sehr häufig mit einem festgewurzelten, an wasserreichen Orten gepflanzten und darum grünenden und blühenden Baume verglichen wird (Jes. 17, 8. Ps. 1, 3. Ps. 128, 3. 92, 13. coll. Sir. 24, 13—17): so mit dem Gegentheile der Frevler und die seiner wartende Strafe (Ps. 37, 35. 36. Hiob. 15, 32. 33. 18, 16. Jes. 1, 29 f.).

V. 3 fließt Bild und Anwendung in einander; der Vf. beginnt in eigentlicher Rede und fährt in bildlicher fort. — Χρησιμεύειν, ein der späteren Gräcität angehöriges, von Phrynichus und Thomas gemißbilligtes Wort, brauchbar, nützlich werden, gedeihen, dann überhaupt glücklich seyn, so Sir. 13, 4 im Gegensatz zu ὑστερεῖν. — Zu ἐκ νόθων μοσχευμάτων muß πλῆθος supplirt oder das Ganze so vervollständigt werden: τὸ ἐκ νόθ. μ. ἐκφυέν. Vgl. LXX 5 Mos. 23, 2: οὐκ εἰσελεύσεται ἐκ πόρνης εἰς ἐκκλησίαν κυρίου, nach Analogie des hebr. מִן, vor welchem ebenfalls oft etwas, einige zu suppliren ist, wie מִדָּם, etwas vom Blute, 3 Mos. 5, 9. Μόσχευμα, ein abgeschnittenes Reis, woraus neue Gewächse gezogen werden, ein Ableger. Dergleichen von Pflanzen, namentlich Bäumen, entlehnte Bilder, als Stamm, Sprößling

u. s. w., zur Bezeichnung menschlicher Abstammung und Verwandtschaft, sind in allen Sprachen gewöhnlich, vgl. die Bem. zu K. 3, 13 u. 15. Gesenius Commentar zu Jesaia 11, 1. I Bd. S. 417. Das Epitheton *νόθα* paßt nicht zu *μοσχ.* als Bilde, sondern nur zu den dadurch bezeichneten Personen. Es werden nämlich durch *νοθ. μοσχ.* die Eltern der Gottlosen als ebenfalls aus gottlosen, ehebrecherischen Verbindungen entsprossen dargestellt, daher es nicht anders kommen könne, als daß das Glück solcher Generationen auf keinem festen Grunde ruhe und es mit ihnen noch ein schlimmes Ende nehme. — *Οὐ δώσει ῥίζαν εἰς βάθος*] gewöhnliches Bild der Haltlosigkeit und Schwäche, vgl. Hiob 18, 16. Sir. 23, 25. 40, 15. Matth. 13, 5. Luc. 8, 13., so wie die Affirmation des Bildes Festigkeit und Dauer bezeichnet, Sir. 27, 12. Eph. 3, 18. Die Folge davon, daß solche Sprößlinge nicht tiefe Wurzel schlagen, ist, daß sie keinen festen Grund und Boden, *βάσιν ἀσφαλῆ*, gewinnen können. Außer dem Bilde ist der Sinn entweder, daß solche Menschen es nie zu einer sicheren Stellung im Leben bringen können, oder, was wegen des folgenden Verses angemessener und wahrscheinlicher ist, daß ihnen der feste Grund der Religiosität und Sittlichkeit fehlt, und sie daher den göttlichen Strafgerichten anheimfallen.

V. 4. In diesem Verse ändert sich die Construction, indem nicht mehr *πλῆθος* Subject ist, sondern als solches aus dem Vorigen *μοσχεύματα* supplirt werden muß wegen *βεβηκότα*. Diese Veränderung der Construction ist aus der engen Verschmelzung der eigentlichen und bildlichen Rede in V. 3. leicht erklärlich. Unnöthig ist daher Bezas und Baduells Vorschlag, *βεβηκός* zu lesen, um es auf *πλῆθος* zu beziehen, deßgleichen die dunkele Lesart der Ed. Ald. *βεβηκότος*. Denn es läßt sich weder der Gebrauch des *βαίνειν* vom Winde nachweisen, noch läßt sich ein Grund für Gaabs höchst gezwungene Annahme angeben, welcher *βεβηκότος* als (natürlich unregelmäßig gebrauchten) Gen. absol. nimmt: „Sie werden, da sie nun ganz locker dastehen, vom Winde hin und hergetrieben," in welchem Falle wenigstens *αὐτοῦ* zu *βεβηκ.* hätte gesetzt werden

müſſen, vgl. Roſt's griech. Gramm. S. 679 Anm. 2. Freilich iſt durch die Veränderung der Conſtruction zugleich auch eine Ungenauigkeit in die Anwendung des Bildes gekommen, indem V. 5 die gottloſen Eltern, V. 4 dagegen deren Kinder μοσχεύματα genannt werden, was aber für den Sinn nichts austrägt. — Γάρ dient dazu, die Behauptung des vorigen Verſes näher zu begründen und gegen den Einwurf, daß ja doch auch ſolche Pflanzen, wie V. 3 beſchrieben wurden, nicht ſelten aufblühen, zu ſichern. — Ἐν κλάδοις iſt wohl nicht leere Ausmalung des Bildes, ſondern ſoll wahrſcheinlich ausdrücken, daß der Baum ringsumher aufblühe und ſein Laub ausbreite, alſo recht üppig zu gedeihen ſcheine. — Πρὸς καιρόν 1) zur rechten Zeit, Luc. 8, 13. 2) auf kurze Zeit, 1 Kor. 7, 5., welche Bedeutung hier gilt. — Ἐπισφαλῶς βεβηκέναι unſicher, loſe ſtehen, wie im entgegengeſetzten Sinne ſehr oft ἀσφαλῶς βεβηκέναι vorkommt. — Ἐκριζοῦσθαι, ein ſehr gangbares Bild göttlicher Beſtrafung; Dan. 4, 20. Matth. 3, 10. 7, 19. Röm. 11, 17. Judä 12.

V. 5. Früchte der Bäume, bekanntes Bild menſchlicher Handlungen, vgl. Matth. 7, 17 ff.

V. 6 kehrt der Vf. zur außerbildlichen Rede zurück und erläutert mittelſt γάρ das letzte Bild im vorigen Vers, das von den ſchlechten Früchten als den ſchlechten Handlungen jener Menſchen. Denn dieſe können den Beweis von der Schlechtigkeit ihrer Eltern nur durch ihre eigene Verdorbenheit ablegen, die ihren Grund in der der Eltern hat. — Ὕπνος euphemiſtiſch ſ. v. a. κοίτη, concubitus, vgl. K. 3, 16. — Μάρτυρες πονηρίας nicht „gefährliche Zeugen," ſo daß der Genitiv in hebraiſirender Weiſe adjectiviſch zu faſſen wäre (der Syrer, Bad., Engelbr.), denn πονηρία iſt nicht Gefahr, ſondern Bosheit, Schlechtigkeit, ſondern „Zeugen von der Schlechtigkeit." — Ἐν ἐξετασμῷ beziehen Luth., Bad., Grot., Corn. a. Lap., Lor. u. A. auf menſchliche Anfrage in dem Sinne: „Filii interrogantur, quorum filii sint, cui si quaestioni respondeant, produnt necessario iniquitatem parentum." Lorin. Allein abgeſehen von dem höchſt Gezwungenen

dieſer Erklärung, nöthigt ſowohl der Zuſammenhang, als auch der zu K. 1, 9 S. 21 f. erörterte Sprachgebrauch des Buches, die Worte nur von der göttlichen Prüfung des menſchlichen Lebenswandels zu verſtehen. *Αὐτῶν* bezieht ſich nicht auf *τέκνα*, ſondern auf *γονέων*. Natürlich kann nur ein ideales, nicht ein reales Zeugniß verſtanden werden: der Beweis von der Verdorbenheit der Gottloſen liege auch in der Gottloſigkeit ihrer Kinder, auf welche ſie ſich von ihnen verpflanzte. Vgl. Sir. 41, 5—7.

Kap. IV, V. 7—19.

Der Vf. giebt in dieſem Abſchnitt die Widerlegung des anderen, wie es ſcheint von den Frevlern gemachten Einwurfs (vgl. zu K. 3, 10), indem er entgegnet, daß des Frommen früher Tod keineswegs ein Zeichen des göttlichen Mißfallens ſey, denn er erfolge nach Gottes weiſen Abſichten (V. 7—14). Wenn auch die Gottloſen die letzten jetzt nicht beachten (V. 15—17): ſo werden ſie doch derſelben dereinſt noch inne werden und für ihre Thorheit ſchwer zu büßen haben (V. 18. 19).

V. 7. Schon darum könne der frühe Tod des Gerechten nicht für ein Uebel oder Zeichen des göttlichen Mißfallens gelten, weil er für ihn nur der Uebergang zu einem beſſeren Seyn ſey. — *Φθάνειν* mit Infinitiv iſt ſeltenere Conſtruction, vgl. K. 6, 13. Ariſtoph. Ritter 942. Matthiä gr. Gr. II, S. 1033 f., da es, wie bekannt, gewöhnlich mit dem Particip verbunden wird. Der Sinn iſt entweder: „wenn der Gerechte früher ſtirbt als der Frevler,“ oder „vor der gewöhnlichen Zeit überhaupt.“ — *Ἀνάπαυσις*, Ruhe, zunächſt Ruhe nach irdiſchen Leiden und Drangſalen (vgl. Apok. 14, 13.: *ἀναπαύσωνται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν*), dann die darauf gegründete Glückſeligkeit, ſ. v. a. *εἰρήνη* K. 3, 3. Das Bild der Ruhe findet ſich auch Hebr. 4, 9. Unſerem Vf. ſchwebte wahrſcheinlich die die Stelle Jeſ. 57, 2 vor. — Die Ueberſetzung des *ἐν ἀναπαύσει* in der Vulg. durch in refrigerio beruht wahrſcheinlich auf einer anderen Lesart, nämlich *ἀναψύξει*, welches auch Apſtgſch. 3, 20, ebenſo wie *ἀναψυχή* Pſ. 66, 12 in dieſer Verſion durch refrigerium übertragen wird. Auf

dieſe und ähnliche Stellen gründete ſich daher die Lehre d lateiniſchen Kirche von einem milderen Grade des Fegefeue refrigerium, der durch die Gnadenmittel der Kirche erlan werde. — Der Syrer macht zu dieſem Verſe einen B ſatz: „Sive in longitudine dierum inveniatur, in hono erit,“ der aber wegen ſeines Widerſpruchs mit V. 8— ſich geradezu als falſch erweiſt.

V. 8—9 enthalten den Grund zu V. 7., indem, we der in beiden Verſen angegebene Maaßſtab für die Abſch tzung des Alters nicht der richtige wäre, auch der frühv ſtorbene Gerechte nicht zum beſſeren Seyn gelangen würde. Die Erklärer laſſen das Perfectum μεμέτρηται ga unbeachtet, und ſelbſt noch de Wette überſetzt es n ein Präſens „wird gemeſſen.“ Durch das Perfectu nämlich beſtimmt Pſeudoſalomo das Maaß als ein in d Vergangenheit feſtgeſetztes und jetzt noch geltendes: „ beſtimmt.“ Am natürlichſten denkt man daher an ein von Gott beſtimmten Maaßſtab. — Der Dativ als B ſtimmung des Maaßes bei μετρεῖν iſt ächt griechiſch, wä rend die NTl. Schriftſteller gewöhnlich ἐν ſetzen, v Wahls Clav. unt. μετρεῖν. — Es liegt am Tage, d V. 9 φρόνησις und βίος ἀκηλ. die Subjecte ſind. — Ueb πολιά vgl. Kp. 2, 10., über φρόνησις 3, 15. — Ἡλ κία γήρως] Ἡλικία bekanntlich nicht bloß das gereif männliche, ſondern auch das zu etwas herangereifte Alt die zu etwas nöthige Zahl der Jahre, welche nähere B ſtimmung dann immer im Genitiv ſteht, z. B. γάμο πληρώματος τοῦ Χριστοῦ Eph. 4, 13; ſo hier das d forderliche Alter, um ein Greis zu ſeyn. Als Parallel zu dem in V. 8—9 ausgeſprochenen Gedanken ſind bemerken: Prov. 16, 31. Sir. 25, 6. Philo de Abra T. II, p. 89 ed. Mang.: ὁ γὰρ ἀληθείᾳ πρεσβύτερ οὐκ ἐν μήκει χρόνου, ἀλλ' ἐν ἐπαινετῷ βίῳ θεωρεῖτ Menander:

Οὐχ αἱ τρίχες ποιοῦσιν αἱ λευκαὶ φρονεῖν,
Ἀλλ' ὁ τρόπος ἑνίων ἐστὶ τῇ φύσει γέρων.

Ein anderer alter von Grotius citirter Dichter: Π λιὰ χρόνου μήνυσις, οὐ φρονήσεως. Chryſippu

Ἀγαθὸν ὁ χρόνος οὐκ αὔξει προσγενόμενος. Cic. de senect. 18: *Non cani*, non rugae repente auctoritatem arripere possunt, sed *honeste acta* superior aetas fructus capit auctoritatis extremos. Tusc. I, 45: Nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere. — Seneca de brev. vitae. 8: Non est, quod quemquam propter *canos* aut rugas putes diu vixisse, non enim ille diu *vixit*, sed diu *fuit*. Deßgleichen der ganze 39. Brief des Seneca, beſonders folgende Stelle: Non ut diu vivamus, curandum est, sed ut satis. Longa est vita, si plena est; impletur autem, cum animus sibi bonum suum addidit, et ad se potestatem sui transtulit. Laudemus et in numero felicium reponamus eum, cui, quantumcunque temporis contigit, bene collocatum est. Quid quaeris, quam diu vixerit? Vixit ad posteros usque; transiliit et se in memoriam dedit. — Eine Menge paralleler Ausſprüche aus kirchlichen Schriftſtellern ſ. bei Corn. a Lap. zu d. St.

V. 10—14 enthält die weitere und genauere Ausführung des Gedankens, daß der frühzeitige Tod des Frommen keineswegs mit der göttlichen Vergeltung und Liebe zu den Frommen ſtreite, da Gott eben gerade aus Liebe ſolche Menſchen zu ſich entrücke, um ſie nicht durch den Verkehr mit den Gottloſen verderben zu laſſen.

V. 10. Εὐάρεστος —— ἠγαπήθη] In der Verbindung von εὐαρ. mit ἠγαπ. fanden Haſſe, Heydenr., Bretſchn. u. Engelbreth eine Tautologie: „der Gott gefiel — war ihm lieb.“ Haſſe, dem Heydenr. beiſtimmt, ſchlug daher zu ihrer Vermeidung folgende Aenderungen vor, durch welche er einen trefflichen Parallelismus herzuſtellen meinte: ἡρπάγη, oder ἠγαγήθη oder ἁπήχθη, wogegen Bauerm. ſehr richtig bemerkt: ἡρπάγη illico sequitur, ἠγαγήθη est forma prorsus soloeca et ἁπήχθη nimis recedit a literarum ductu. Bretſchneider dagegen ſuchte der vermeintlichen Schwierigkeit durch Annahme eines Ueberſetzungsfehlers abzuhelfen, vgl. deſſen Diss. I. p. 31. Entweder habe im hebräiſchen Texte נשא geſtanden,

das soviel als subtraxit, malis eripuit bedeute, Hiob 21, 30. 33, 18. Ps. 78, 50, welches der griechische Uebersetzer mit חָשַׂק lieben, verwechselt habe. Oder 2) der Urtext habe הוּבָא, abductus est, gehabt und statt dessen sey vom Uebersetzer נֶאֱהַב gelesen worden, welcher letzteren Annahme auch Engelbr. beistimmt. — Allein auch diese Auskunftsarten hat Brmst. ganz gut widerlegt. Denn was die erste betrifft, so erhält חָשַׂק die von Brtschn. angenommene Bedeutung erst durch einen Beisatz, wie in den beiden letzten Stellen, oder durch den Zusammenhang, wie in der zuerst angeführten Stelle des Hiob; an und für sich bedeutet es zurückhalten. Der zweiten Annahme dagegen steht hauptsächlich der Umstand entgegen, daß das Niphal נאהב, welches der Uebersetzer gelesen hätte, mit הובא keine große Aehnlichkeit hat. Dagegen stimmen alle kritische Zeugnisse für die gewöhnliche Lesart, und die Schwierigkeit derselben ist eine bloß eingebildete; denn entweder hat ἀγαπᾶσθαι die auch bei den Classikern gewöhnliche Bedeutung „liebreich behandelt werden," „Beweise von Liebe empfangen," so daß ἠγαπήθη die Folge von εὐαρ. bezeichnen würde; oder es bedeutet s. v. a. expeti, desiderari vgl. 2 Tim. 4, 8. τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ, Plat. de rep. V, 2. ed. Ast. und unsr. Bem. zu K. 1, 1. S. 3. „Gott wollte ihn bei sich haben," vgl. Baumg.-Crusius bibl. Theol. S. 332, Anm., welche Erklärung dem Zusammenhange angemessener ist, als die erste.

Καὶ ζῶν — μετετέθη] Μετατίθεσθαι wurde nach der Stelle LXX 1 Mos. 5, 24 unter den griechischen Juden und ersten Christen das heilige Wort von dem Geschicke des Henoch, vgl. Sirach 44, 16. Hebr. 11, 5. Clem. Rom. 1 Cor. 9: Ἐνώχ, ὃς ἐν ὑποκοῇ δίκαιος εὑρεθεὶς μετετέθη καὶ οὐχ εὑρέθη αὐτοῦ θάνατος, während der dem μετατιθέναι entsprechende hebräische Ausdruck חלק auch vom Geschicke des Elias vorkommt 2 Kön. 2, 3. 9. Daß derselbe in der angeführten Stelle der Genesis von einem Entrücktwerden in den Himmel zu Gott zu verstehen sey, leidet keinen Zweifel, indem der Vf. der Genesis von dem

ensende der übrigen Patriarchen immer וַיָּמָת sagt und bei Henoch eine Ausnahme macht; vgl. Hoffmann: Buch Henoch überſetzt u. ſ. w. Jena 1833. S. 2. her verſtand Kleuker auch an unſerer Stelle das Wort einer Entrückung in den Himmel ohne Vermittlung des lichen Todes: „Ein Solcher wird auch wohl lebend einem verderbten Geſchlecht weggenommen und in beſ- Gegenden verſetzt.“ Allein ganz abgeſehen davon daß Vf., der doch gewiſſe Gegner zu widerlegen beabſichtigt, verlich eine Behauptung aufgeſtellt haben würde, die in Erfahrung ſeiner eignen Zeit keine Beſtätigung fand, itet mit dieſer Erklärung das μεταξύ auf eine auffallende iſe, das ja niemals aus bedeuten kann. Da jedoch ſo-)l wegen des μετετέθη als auch in dem εὑάρεστος (die ıeſis hat εὑηρέστησε) eine Berückſichtigung der Sage Henoch nicht zu verkennen iſt, und der Verf. das der Geneſis von Henoch Erzählte auf alle Frommen ɔendet: ſo hat der Verf. ohne Zweifel folgenden Gedan- ausſprechen wollen, dem Frommen ſey der Tod gar ıts Schreckbares, im Gegentheil nur eine höhere Lebens- vickelung, ein Entrücktwerden zu Gott; vielleicht daß ıdoſalomo auf der hohen Stufe ſeiner Bildung jene alt- ıelitiſche Sage ſelbſt in dieſem freieren und geiſtigen ıne verſtand, wie Baumg.-Cruſius a. a. O. an- ımt. Aus dem Bemerkten geht aber auch hervor, daß) nicht mit μετεστ. verbunden werden kann, ſondern mit αξὺ ἁμαρτωλ. als Angabe des Grundes von μετεστ. für genommen werden muß: „weil er lebte unter Sündern, :d er hinweggenommen.“ — Ueber μεταξύ, welches nach alten Grammatikern ſo viel iſt als ἀνὰ μέσον und διὰ ου, und nichts weiter bedeutet als zwiſchen im räum- en und zeitlichen Sinne, vgl. Köllner's Commentar ı Briefe an die Römer, Darmſt. 1834. S. 86 f. — Aoriſte in dieſem und den folgenden Verſen ſind ıt als Präſentia zu faſſen (Engelbr.), ſondern ſie) geſetzt worden, weil ſich der Vf. in der Lebendigkeit er Empfindung ſolche Todesfälle als bereits einmal ein- :eten vorſtellt, oder weil er das Raſche des Entrückt-

werdens ausdrücken will. Uebrigens steht die hier ausgesprochene Behauptung mit der Grundansicht des Buches von dem Gelangen der abgeschiedenen Frommen zur engeren und seligen Gemeinschaft mit Gott in unzertrennlichem, Zusammenhange. Es ist ein rein sittlich-religiöser Gedanke, weßhalb die von Heydenreich zu d. St. gemachte Vergleichung heidnischer Mythen von dem Geraubtwerden mancher Menschen durch die Götter als unstatthaft erscheinen muß, da diesen Mythen immer der Gedanke von einem mehr sinnlichen und weltlichen Wohlgefallen an den Menschen von Seiten der Götter zu Grunde liegt.

V. 11. Ἡρπάγη drückt hier kraft des Zusammenhangs, wie im Lat. rapere, die Schnelligkeit des Entrücktwerdens aus, nicht eine Gewaltsamkeit, wie sonst und wie ähnliche Ausdrücke, z. B. Jes. 53, 8. 57, 2. Σύνεσις kann entweder Einsicht vom wahren Verhältnisse des Menschen zu Gott und die darauf gegründete Lebensweisheit = φρόνησις im Vorigen, oder, wegen des folgenden ψυχή, die solcher Einsicht zu Grunde liegende Seelenkraft bezeichnen; beides ist dem Zusammenhange gleich angemessen. Ἀλλάσσειν verändern, umwandeln, sowohl zum Guten, vgl. K. 12, 10, als zum Schlechten, wie hier. — Ueber δόλος vgl. S. 11. — Ἀπατᾶν, täuschen, verführen, ist dem δόλος ganz angemessen und wie das Subst. ἀπάτη auch im N. T. ein von den Reizen der Sünde sehr gewöhnliches Wort, vgl. Bretschn. Lex. I, p. 114.

V. 12. Βασκανία — ἀμαυροῖ τὰ καλά] Βασκανία von βασκαίνειν (s. Winer zu Gal. 3, 1) eigentlich Beherung, Zauberei aus Neid, hier Bethörung überhaupt, ein sehr passendes Wort zur Bezeichnung des lockenden, aber verderblichen Reizes der Sünde. Καλά, wie oft, das Sittlich-Schöne, honestum. Es kann als zweifelhaft gelten, ob dieses Wort hier in abstracto vom Sittlich-Guten überhaupt zu verstehen sey, so daß der Sinn ist: „das Blendwerk des Lasters stellt das Gute in den Schatten, so daß der Mensch sich leichter von jenem als von diesem angezogen fühlt;“ oder ob man es concret

von den guten Eigenschaften dessen, den Gott entrücke, zu verstehen habe. Die letztere Deutung scheint wegen des folgenden parallelen Ausdruckes *νοῦν ἄκακον* vorzüglicher. In diesem Falle muß *ἀμαυροῦν* in seiner abgeleiteten Bedeutung, entstellen, verderben, gefaßt werden. Vgl. Pythagoras bei Stobäus K. 18: *Τεθνάναι πολλῷ κρεῖττον ἢ δι' ἀκρασίαν τὴν ψυχὴν ἀμαυρῶσαι.* Maxim. Tyr. Diss. XI, p. 116. ed. Heins.: *τὸ κάλλος τὸ ἄῤῥητον καὶ ἀθάνατον ἔρχεται μὲν πρῶτον δι' οὐρανοῦ* etc. *ἐπειδὰν δὲ ὑπερκύψῃ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν δεῦρο τόπον, ἀμβλύνεται καὶ ἀμαυροῦται.*

Ῥεμβασμὸς — — νοῦν ἄκακον] *Ῥεμβασμός* von *ῥέμβειν*, im Kreise bewegen, eigentlich „das sich im Kreise Bewegen," bezeichnet die Unbeständigkeit, die wilde Unruhe, den Taumel der *ἐπιθυμία*, gerade, wie auch *ῥέμβεσθαι* bei den Kirchenvätern vom Zustande der durch Begierden und Leidenschaften wild bewegten Seele gebraucht wird, vgl. Suiceri Thes. II, p. 902. Seneca de vita beata, c. 28: „Nonne turbo quidam animos vestros rotat et involvit, fugientes petentesque eadem?" Da der Vers den Grund von V. 10 u. 11 angeben soll, so kann wegen des *ζῶν μεταξὺ ἁμαρτωλῶν* in V. 10 hauptsächlich nur an eine Erregung der *ἐπιθυμία* von Außen her gedacht werden. — *Μεταλλεύειν* macht hier nicht geringe, von Bauer m. ganz übersehene, Schwierigkeit. Es bedeutet bei den Griechen bekanntlich „in der Erde nach Metallen suchen, sie ausgraben, und dann überhaupt „untersuchen" i. q. *μεταλλᾶν*. Da nun diese Bedeutungen hier offenbar nicht passen, so suchten die meisten Ausleger aus der Grundbedeutung des Wortes eine abgeleitete aufzufinden, und sie dem Zusammenhange anzupassen. So z. B. Corn. a Lap.: Sicut fossores fodiendo e terrae visceribus eruunt — metalla: sic concupiscentia e visceribus mentis effodit, eruit et exhaurit omnem sensum, omnem innocentiam et virtutem eamque per vitium evertit et pervertit. Andere haben es durch untergraben übersetzt. Allein alle abgeleiteten Bedeutungen dieser Art passen nicht zu K. 16, 24—25: *ἡ κτίσις*

σου — μεταλλευομένη, wo das Wort ſchlechterdings nur in der Bedeutung umgewandelt werden überſetzt werden kann. Haſſes u. Heydenreichs Ueberſetzung durch umſchmelzen iſt mit der Grundbedeutung nicht vereinbar. Grabe wollte daher μεταλλοιοῦν ändern, welche Conjectur jedoch, bei der durchgängigen Uebereinſtimmung aller Handſchriften an beiden Stellen, zu gewagt und darum unzuläſſig erſcheinen muß. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß unſer Vf. das Wort von ἄλλος abgeleitet und in der Bedeutung von verändern (= μεταλλάσσειν) gefaßt habe, wie es denn auch Suidas durch μεταφέρειν erklärt, obwohl vielleicht erſt auf Anlaß der beiden Stellen unſeres Buches. Vulg.: transvertit. — Als Parallelen zu dieſem Verſe ſind zu beachten der auch von Paulus 1 Kor. 15, 33 angeführte Ausſpruch des Menander: φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί, der jedoch ſchon im Alterthum auch anderen Dichtern zugeſchrieben wird und wahrſcheinlich eine gemeine ſprüchwörtliche Rede war. Ferner der des Theognis:

Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι· ἢν δὲ κακοῖσι
Συμμιχθῇς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον,

welche Worte jedoch zugleich auch einen bürgerlich-ariſtokratiſchen Sinn haben, und die von Grotius zu d. St. citirte Stelle aus Seneca de cons. ad Marciam.

V. 13—14 ſchreitet das Räſonnement des Vfs. nicht weiter vorwärts, ſondern V. 13 wiederholt den Sinn von V. 9, und V. 14 faßt den Gedanken von V. 10—12 ins Kurze zuſammen.

V. 13. Τελειοῦσθαι zum vorgeſchriebenen Ziele der Weisheit und Tugend und ſomit zugleich zur Seligkeit gelangen, vgl. Philo Alleg. II, p. 74 ed. Paris.: ὦ ψυχή — ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς. de somn. p. 585: ψυχὴ τελειωθεῖσα ἐν ἀρετῶν ἄθλοις. Es wird dieſes Wort beſonders im Hebräerbriefe mit Bedeutung gebraucht, vgl. Kuinoelii Comment. in ep. ad Hebr. Lips. 1831. p. 68 sq. Falſch iſt dagegen Bauermſt. Erklärung des τελ. ἐν ὀλ. vom frühen Tode. Denn τελειοῦσθαι bedeutet niemals

sterben an und für sich, auch nicht Luc. 13, 32 (s. Meyer zu d. St.), es könnte diese Bedeutung nur erst durch einen Nebenbegriff in das Wort kommen: durch den Tod zur Vollendung gelangen, in welchem Falle aber doch immer das vollendet werden im obigen Sinne der Hauptbegriff seyn würde. Auch kann ja nicht von jedem früh Verstorbenen gesagt werden ἐπλήρ. μακρ. χρόν. Dagegen wird die von uns aufgestellte Erklärung nicht bloß durch die Grundbedeutung des Wortes, sondern auch durch den Zusammenhang gefordert, vgl. besonders V. 9. — Ἐν ὀλίγῳ muß um des Gegensatzes willen mit τελειωθείς verbunden werden, nicht mit ἐπλήρωσε. — Πληροῦν ein vom Ablaufe einer bestimmten Zeit sehr gewöhnliches Wort, LXX 3 Mos. 25, 29. Jerem. 25, 12. Marc. 1, 15. Luc. 2, 6. 21. 21, 24. Joh. 7, 8, besonders vom Beschließen einer gewissen Lebenszeit, vgl. Sir. 26, 2 τὰ ἔτη αὐτοῦ πληρώσει. Josephus Ant. 4, 4 sagt von Moses Schwester: τεσσαρακοστὸν ἔτος πεπληρωκυῖαν ἀφ' οὗ τὴν Αἴγυπτον κατέλιπε.

V. 14. Der Gedanke vom frühen Tode guter Menschen (durchaus nicht mit den Mythen vom Geraubtwerden Einzelner durch Götter zu verwechseln, vgl. zu V. 10.), als einem Zeichen göttlicher Gunst, findet sich auch bei heidnischen Dichtern und Philosophen: Aeschin. Axioch. c. 9: οἱ θεοὶ τῶν ἀνθρωπείων ἐπιστήμονες, οὓς ἂν πλείστου ποιῶνται, θᾶττον ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν. Menand.: ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος. Plaut. Bacch. IV, 7, 18: Quem Dii diligunt adolescens moritur. Vgl. auch Hom. Odyss. XV, 244—246.

V. 15—19. Doch daß Gott beim frühen Tode des Frommen die besten Absichten hat, bemerkt und überlegt die große Menge nicht. — Und obschon ihre Gottlosigkeit durch den Hintritt der Abgeschiedenen nur in desto hellerem Lichte erscheint, achten sie dennoch nicht darauf, treiben vielmehr nur Spott mit dem Tode des Gerechten, werden aber dereinst für ihre Thorheit schwer zu büßen haben.

σου — μεταλλευομένη, wo das Wort schlechterdings nur in der Bedeutung umgewandelt werden übersetzt werden kann. Hasses u. Heydenreichs Uebersetzung durch umschmelzen ist mit der Grundbedeutung nicht vereinbar. Grabe wollte daher μεταλλοιοῦν ändern, welche Conjectur jedoch, bei der durchgängigen Uebereinstimmung aller Handschriften an beiden Stellen, zu gewagt und darum unzulässig erscheinen muß. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß unser Vf. das Wort von ἄλλος abgeleitet und in der Bedeutung von verändern (= μεταλλάσσειν) gefaßt habe, wie es denn auch Suidas durch μεταφέρειν erklärt, obwohl vielleicht erst auf Anlaß der beiden Stellen unseres Buches. Vulg.: transvertit. — Als Parallelen zu diesem Verse sind zu beachten der auch von Paulus 1 Kor. 15, 33 angeführte Ausspruch des Menander: φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί, der jedoch schon im Alterthum auch anderen Dichtern zugeschrieben wird und wahrscheinlich eine gemeine sprüchwörtliche Rede war. Ferner der des Theognis:

Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι· ἢν δὲ κακοῖσι
Συμμιχθῇς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον,

welche Worte jedoch zugleich auch einen bürgerlich-aristokratischen Sinn haben, und die von Grotius zu d. St. citirte Stelle aus Seneca de cons. ad Marciam.

V. 13—14 schreitet das Räsonnement des Vfs. nicht weiter vorwärts, sondern V. 13 wiederholt den Sinn von V. 9, und V. 14 faßt den Gedanken von V. 10—12 ins Kurze zusammen.

V. 13. Τελειοῦσθαι zum vorgeschriebenen Ziele der Weisheit und Tugend und somit zugleich zur Seligkeit gelangen, vgl. Philo Alleg. II, p. 74 ed. Paris.: ὦ ψυχή — ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς. de somn. p. 585: ψυχὴ τελειωθεῖσα ἐν ἀρετῶν ἄθλοις. Es wird dieses Wort besonders im Hebräerbriefe mit Bedeutung gebraucht, vgl. Kuinoelii Comment. in ep. ad Hebr. Lips. 1831. p. 68 sq. Falsch ist dagegen Bauermst. Erklärung des τελ. ἐν ὀλ. vom frühen Tode. Denn τελειοῦσθαι bedeutet niemals

sterben an und für sich, auch nicht Luc. 13, 32 (s. Meyer zu d. St.), es könnte diese Bedeutung nur erst durch einen Nebenbegriff in das Wort kommen: durch den Tod zur Vollendung gelangen, in welchem Falle aber doch immer das vollendet werden im obigen Sinne der Hauptbegriff seyn würde. Auch kann ja nicht von jedem früh Verstorbenen gesagt werden ἐπλήρ. μακρ. χρόν. Dagegen wird die von uns aufgestellte Erklärung nicht bloß durch die Grundbedeutung des Wortes, sondern auch durch den Zusammenhang gefordert, vgl. besonders V. 9. — Ἐν ὀλίγῳ muß um des Gegensatzes willen mit τελειωθείς verbunden werden, nicht mit ἐπλήρωσε. — Πληροῦν ein vom Ablaufe einer bestimmten Zeit sehr gewöhnliches Wort, LXX 3 Mos. 25, 29. Jerem. 25, 12. Marc. 1, 15. Luc. 2, 6. 21. 21, 24. Joh. 7, 8, besonders vom Beschließen einer gewissen Lebenszeit, vgl. Sir. 26, 2 τὰ ἔτη αὐτοῦ πληρώσει. Josephus Ant. 4, 4 sagt von Moses Schwester: τεσσαροκοστὸν ἔτος πεπληρωκυῖαν ἀφ' οὗ τὴν Αἴγυπτον κατέλιπε.

V. 14. Der Gedanke vom frühen Tode guter Menschen (durchaus nicht mit den Mythen vom Geraubtwerden Einzelner durch Götter zu verwechseln, vgl. zu V. 10.), als einem Zeichen göttlicher Gunst, findet sich auch bei heidnischen Dichtern und Philosophen: Aeschin. Axioch. c. 9: οἱ θεοὶ τῶν ἀνθρωπείων ἐπιστήμονες, οὓς ἂν πλείστου ποιῶνται, θᾶττον ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν. Menand.: ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος. Plaut. Bacch. IV, 7, 18: Quem Dii diligunt adolescens moritur. Vgl. auch Hom. Odyss. XV, 244—246.

V. 15—19. Doch daß Gott beim frühen Tode des Frommen die besten Absichten hat, bemerkt und überlegt die große Menge nicht. — Und obschon ihre Gottlosigkeit durch den Hintritt der Abgeschiedenen nur in desto hellerem Lichte erscheint, achten sie dennoch nicht darauf, treiben vielmehr nur Spott mit dem Tode des Gerechten, werden aber dereinst für ihre Thorheit schwer zu büßen haben.

V. 15. *Οἱ λαοί*, גּוֹיִם, im A. T. die nichtisraelitischen Völker; hier muß es wegen K. 2, 12. 3, 10 zugleich auch die abgefallenen, ethnisirenden Juden mit umfassen, die Gegner der frommen, dem Jehova treugebliebenen, als der Israeliten im eigentlichen und wahren Sinne. Zu diesen bildet *λαοί* einen ähnlichen Gegensatz, wie im N. T. *κόσμος* zu den Christen. Zu den folgenden Participien ist *εἰσί* oder *ἦσαν* (vgl. Herm. ad Vig. p. 770. Matthiä Gr. II, S. 1302 f.) und zu *νοήσαντες* aus dem Folgenden *τὸ τοιοῦτο* zu suppliren. — *Καὶ* und dennoch, s. oben S. 15. — *Τιθέναι ἐπὶ καρδίᾳ* s. v. a. das sonst gewöhnlichere *τιθ. ἐν καρδ.*, שׂוּם עַל־לֵב, beherzigen, zur Nachachtung sich merken. — *Τὸ τοιοῦτο* dient hier, wie sonst *τοῦτο*, dazu, den folgenden mit *ὅτι* beginnenden Satz hervorzuheben, s. Win. 151, 4, ist aber umfassender als *τοῦτο*, indem es bed.: „das, was von solcher Art ist, auf den folgenden Gedanken Bezug hat.“ — Ueber *ἐπισκοπή* s. zu K. 2, 20. — *Ἐκλεκτοί*, בְּחוּרִים, im A. T. sonst gewöhnlich in mehr politischem Sinne, vom ganzen israelitischen Volke, welches sich Jehova unter den übrigen Völkern der Erde zu seinem Lieblingsvolke auserkoren habe, Jes. 65, 9. Ps. 105, 6; hier in moralischem Sinne, vorzugsweise von den Frommen und treuen Verehrern Jehovas, = *ὅσιοι* im nächsten Gliede. *Ἐν* hier ebenfalls in hebraisirender Weise, weil die Gnade und das Erbarmen mit den Auserwählten sich gleichsam verbindend, in ihnen haftend gedacht wird. Auch hier ist *ἐστί* zu suppliren, wie z. B. Jac. 2, 13. Daß in den Codd. Alex. 55. 68. 248. 254, deßgl. in d. Edd. Compl. u. Ald. die Worte *ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς* und *ἐν τοῖς ὁσίοις* in umgekehrter Stellung sich finden, trägt für den Sinn nichts aus.

V. 16. Demungeachtet werde der frühe Tod des Frommen nicht ohne Folgen in Bezug auf die noch lebenden Gottlosen seyn. — Statt der gewöhnlichen Lesart, *καμών*, welches nach einem auch bei den Classikern gewöhnlichen Euphemismus für *θανών* gesagt ist, haben die Codd. Alex. 68. 155. 157. 248. 296, ACDEHI, die Edd. Ald. Compl. *θανών* (Vulg.: mortuus), ferner 106. 261. und

B. θανάτῳ, welches Letztere das Mittel des κατακρίνειν bezeichnen würde. Es versteht sich, daß nur die beiden ersten Lesarten, καμών und θανών, und zwar, da die äußeren Autoritäten sich ziemlich gleich stehen, nur nach inneren Gründen in Frage kommen können; doch ist zwischen beiden die Entscheidung schwer. Für θανών spricht der Umstand, daß dasselbe einen besseren Gegensatz zu ζῶντας bildet, daher sich auch Thilo a. a. O. p. 9 dafür entschieden hat; für καμών dagegen, daß man leicht begreift, wie es von einem Abschreiber durch θανών glossirt und von einem anderen in den Text aufgenommen werden, nicht aber, wie umgekehrt aus θανών die andere Lesart καμών entstehen konnte. Ob ich gleich nichts mit Bestimmtheit entscheiden will, so möchte ich doch aus dem angegebenen Grunde der Lesart des text. recept. den Vorzug geben. — Κατακρινεῖ versteht Bauerm., wie κρίνειν K. 3, 8, von einem materiellen Richten und Verdammen im künftigen Leben. Diese schon oben zu K. 3, 8 widerlegte Erklärung kann hier noch weniger Statt finden wegen des Beisatzes ζῶντας, den Brmst. nur auf eine sehr gezwungene Weise mit ihr zu vereinigen weiß; daher auch die übrigen Erklärer die Verdammung sehr richtig als eine ideale gefaßt haben, in sofern der Gerechte durch seine Rechtschaffenheit und Sittenreinheit einen Maßstab zur Beurtheilung der lebenden Frevler abgiebt, sie als das, was sie sind, deutlich und öffentlich hinstellt, und in sofern frühvollendete Tugend beweist, wie man selbst eine kurze Lebenszeit mit vielen Edelthaten ausfüllen kann, während der graue Sünder auf der weiten Bahn seines Lebens auch nicht ein einziges Zeichen seiner Tugend aufzuweisen im Stande ist, K. 5, 15. In diesem Sinne ist κατακρίνειν auch Matth. 12, 41 f. Hebr. 11, 7 und κρίνειν Röm. 2, 27 gebraucht. — Τελεσθεῖσα jedenfalls s. v. a. τελειωθεῖσα, V. 13. Πολυετές neben γῆρας ist kein müßiger, tautologischer Beisatz, sondern steht zum Unterschiede von dem in der Tugend und Frömmigkeit bestehenden, V. 9 bezeichneten, uneigentlich sogenannten Greisenalter.

V. 17 nimmt der Vf. den V. 15 ausgesprochenen Gedanken

dergeſtalt wieder auf, daß er das dort allgemein ausgeſprochene ὅτι χάρις καὶ ἔλεος u. ſ. w. hier in den Worten τί ἐβουλεύσατο u. ſ. w. ſpecieller beſtimmt. Γάρ iſt hier wieder als Explicativpartikel zu faſſen, in der Bed. nämlich. Es dient nämlich dazu, die ἀσέβεια und ἀδικία von einer beſonderen Seite näher zu beſtimmen, derjenigen nämlich, nach welcher die Gottloſen in ihrer Sorgloſigkeit und Verblendung über den frühen Tod des Gerechten ſpotten, ſtatt ſich durch denſelben zu heilſamen Reflexionen veranlaßt zu fühlen. — Was die Futura ὄψονται in dieſem und dem folgenden Verſe betrifft, ſo iſt kein Grund vorhanden, von deren gewöhnlicher Bedeutung abzugehen und ſie mit Grot. u. Englbr. als Präſentia zu faſſen; der Vf. will ſagen, daß das V. 15 von der Gegenwart Geſagte auch noch in Zukunft Statt finden werde, und ſcheint zu dieſem Wechſel des Tempus dadurch veranlaßt worden zu ſeyn, daß er den ſtrafenden, prophetiſchen Ton annimmt und das frevelhafte Benehmen der Gottloſen wie das darüber ergehende künftige göttliche Strafgericht als unmittelbar zuſammenhängend und aufeinander folgend ſchildern will. — Καὶ wie oben V. 15. — Τί ἐβουλεύσατο περὶ αὐτοῦ ſ. v. a. μυστήρια θεοῦ K. 2, 22. — Die Antwort auf das εἰς τί ἠσφ. αὐτ. ὁ κύρ. enthält V. 11. 12, nämlich Gott wollte ihn vor den ſeine Tugend bedrohenden Gefahren ſchützen. Plutarch. Consol. ad Apollon.: Τίς γὰρ οἶδεν, εἰ ὁ θεὸς πατρικῶς προειδὼς καὶ κηδόμενος τοῦ ἀνθρωπείου γένους, προορώμενος τὰ μέλλοντα συμβήσεσθαι, προεξάγει τινὰς ἐκ τοῦ ζῆν ἀώρους.

V. 18. Nicht genug, daß die Gottloſen die Urſache des frühen Hinſcheidens des Frommen nicht begreifen wollen, treiben ſie noch damit ihren Spott, werden ſich aber dadurch nur ſelbſt dereinſt Schmach und Hohn zuziehen. — Ὄψονται κ. ἐξουθενήσουσιν] sc. τελευτὴν σοφοῦ. — Ἐξουθενεῖν, bei den ſpäteren Attikern ſeit Ariſtoteles und Theophraſt gewöhnliche Form ſtatt ἐξουδ., vgl. Lob. ad Phryn. p. 181 sq., für nichts achten, verachten, und in ſofern ſich die Verachtung oft in Spott kund giebt, verſpotten, vgl. LXX

Pſ. 59, 9 (wo es dem Hebr. לַעַג entſpricht) 2 Kön. 19, 21. 2 Chron. 36, 16. Luc. 23, 11, welche letztere Bedeutung auch in den Context unſerer Stelle am beſten paßt, indem 1) die Frevler vom baldigen Abſterben des Frommen Anlaß nehmen, ſein Vertrauen, das er in Jehovas Hilfe ſetzte, zu verhöhnen, es als eitel, nichtig und dem Erfolge zuwiderlaufend darzuſtellen; K. 2, 17 ff. 2) wegen des folgenden ἐκγελάσεται αὐτοὺς ὁ κ., welche Formel auch in mehren Pſalmenſtellen dem frevelnden Uebermuthe gottloſer Menſchen gegenübergeſtellt wird, um ſolchen als ohnmächtig, thöricht und für ſie ſelbſt verderblich darzuſtellen, vgl. Pſ. 2, 4. 36, 13. 59, 9. Ἐκγελᾶν entſpricht ſowohl in Etymologie als in Bedeutung unſerem „auslachen.“ Die Folge davon, daß Gott ihren Uebermuth verlacht, iſt ausgedrückt in dem Folgenden: ἔσονται μετὰ τοῦτο εἰς πτῶμα ἄτιμον] Εἶναι εἴς τι hebraiſirend לִהְיוֹת, Win. S. 170. Μετὰ τοῦτο, nachher, wenn ſie ſich in ihrem Uebermuthe ausgetobt haben. — Πτῶμα im ſpäteren Griechiſch ſtatt des früheren πτῶμα νεκροῦ, der Leichnam, Pſ. 110, 6. Ezech. 6, 5. Matth. 24, 28. Mrc. 6, 29. Apok. 11, 8, vgl. Lobeck ad Phryn. 375 sq., alſo: „ſie werden ein ehrloſer Leichnam ſeyn.“ Da, wie aus dem folgenden Gliede hervorgeht, dem Vf. das 14 Kap. des Jeſaia vorgeſchwebt zu haben ſcheint, ſo unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß er hier auf Jeſ. 14, 19 Rückſicht nimmt, um auszudrücken, daß ihre Leichname unbegraben liegen bleiben werden, was hier jedenfalls nur den höchſten Grad von Schmach und Schande bezeichnen ſoll, als Bild des höchſt traurigen Zuſtandes der Gottloſen nach dem Tode, gleichwie Ehre Bild der Seligkeit iſt, Röm. 2, 10. Denn bekanntlich galt, wie bei allen Völkern, ſo auch bei den Hebräern, das Unbegraben liegen bleiben als Schimpf, vgl. Pſ. 63, 11. 79, 2. Apok. 11, 8. Ganz matt dagegen iſt die Auffaſſung des Wortes in der Vulg. nach ſeiner gewöhnlichen Bedeutung Fall, „erunt decidentes sine honore,“ mit der auch Luth., Bad., Kleuk., Haſſe, Nachtig. und de Wette übereinſtimmen. — Καὶ εἰς ὄβριν ἐν νεκροῖς

δι' αἰῶνος] Ὕβρις hier meton., Gegenstand der ὕβρις, d. i. des Uebermuthes, des Spottes und der Verhöhnung. Δι' αἰῶνος, die Ewigkeit hindurch, für immer, eine Verbindung, die im N. T. niemals, dagegen öfters bei den LXX sich findet, vgl. 5 Mos. 5, 29. 12, 28. Jes. 60, 21. Jerem. 20, 11. Aelian. Var. Histor. I, 32. δι' αἰῶνος βασιλεύοις. Die Worte: „sie werden zur Schmach unter den Todten seyn," lassen, an und für sich betrachtet, eine doppelte Auffassung zu, entweder, wie Bretschn. will: „sie werden unter den Abgeschiedenen diejenigen seyn, welche unter den Lebenden ein schimpfliches Andenken hinterlassen," dagegen spricht aber, daß dieser Schimpf ewig, δι' αἰῶνος, dauern soll, während nach V. 19 ihr Andenken unter den Lebenden verschwinden wird. Wir entscheiden uns daher unbedenklich für die zweite Auffassung der Worte: „selbst im Schattenreiche wird man sie verhöhnen," nach welcher dieselben ein aus Jes. 14, von der Verhöhnung des Königs von Babel bei seiner Ankunft in der Unterwelt entlehntes, zur Bezeichnung des ganz umgewandelten, elenden und schmachvollen Schicksales der Gottlosen nach dem Tode dienendes Bild sind. Das Bild ist besonders passend, um einen recht schneidenden Gegensatz zu dem Uebermuthe zu bilden, den die Frevler bei ihrer Lebzeit gegen Gott und seine Verehrer bewiesen haben.

V. 19. Genauere Schilderung der Strafe, welche die Gottlosen treffen wird. Da die in den beiden nächsten Gliedern gebrauchten Ausdrücke, buchstäblich gefaßt, nicht recht verstanden werden können, so haben wir in ihnen wohl nur Bilder eines schweren, über die Gottlosen bei ihrem Tode ergehenden göttlichen Strafgerichtes anzunehmen.

Ῥήξει — — πρηνεῖς] sc. ὁ κύριος. Πηγνύναι neben πρηνεῖς kann nur in der Bedeutung herabstürzen genommen werden. Dieses Verbum wurde in der späteren Gräcität oft von den Fechtern gebraucht, die ihre Gegner zu Boden strecken, vgl. Passow II, S. 847. Die Phantasie des Verfs. dachte aber wahrscheinlich dabei an ein Herabstürzen von einer steilen Anhöhe; ja wenn man

uf den Zuſammenhang Rückſicht nimmt, nach welchem on dem Schickſale der Frevler nach dem Tode die ede iſt, ſo ſcheint der Verf. an ein Hinabſchleudern in n im Abgrunde der Erde befindlichen Hades gedacht zu ben. Ἀφώνους: indem ſie nämlich köpflings hinabgeorfen werden, ergreift ſie ein ſolcher Schrecken, daß ſie r keinen Laut von ſich geben können. Die durch ſolche eichnung entſtehende Lebendigkeit, Anſchaulichkeit und chönheit des Bildes geht ganz verloren, ſobald man der retſchneider'ſchen Annahme von einem Ueberſetzungsler beitritt. Es habe nämlich im vermeintlichen hebr. riginale בָּאֲלָחִים geſtanden, d. i. putidos, foetidos factos, elches auch Pſ. 14, 3. Hiob 15, 16 im geiſtigen Sinne braucht wird, und vom Ueberſetzer mit בָּאֲלָמִים, mutos, rwechſelt worden ſey*).

Σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων] ein vom gänzchen Entwurzeln der Bäume oder von Gebäuden, die aus ren Grundfeſten gehoben werden, abgeleitetes Bild. Woln wir in demſelben eine Anwendung ſuchen, ſo ſcheint amit angedeutet, daß die Gottloſen durch den Tod aus hren irdiſchen Verhältniſſen, in denen ſie ſich ſo wohl gelelen und in denen ſie bei ihrem Uebermuthe ſo feſt zu hen glaubten, gänzlich herausgeriſſen werden. Da θεμέλιον bei den Alexandrinern dem hebr. אַרְמוֹן entſpricht und

*) Statt πρηνεῖς findet ſich nach Haſſe's Angabe (bei Grabe und Holmes iſt nichts darüber angemerkt) im Cod. Alex. πριεῖς; ſo ſcheint auch der Syrer geleſen zu haben, indem er serra sectos überſetzt, folglich das Wort von πρίειν oder πρίζειν ableitet; dann hätte der Schriftſteller das Bild von einer grauſamen Todesſtrafe entlehnt, welche 2 Sam. 12, 31 und Hebr. 11, 37 erwähnt wird, und welche, einer vielverbreiteten mährchenhaften Tradition zufolge, der Prophet Jeſaias erduldet haben ſoll, vgl. Geſenius Comment. z. Jeſ. Th. I, p. 10 ff. Dann würde ῥηγνύναι in der Bedeutung zerreißen zu faſſen ſeyn. Ganz abgeſehen von dem Unedlen und Widerlichen eines ſolchen Bildes in unſerer Stelle, wird jene Lesart dadurch widerlegt, daß πρινῆς gar kein griech. Wort iſt, es hätte bekanntlich πρισθέντας heißen müſſen. Πρινεῖς iſt offenbar nur durch die Reuchliniſche Ausſprache entſtanden.

Palaſt, Wohnung bedeutet, vgl. Jeſ. 25, 2. Sir. 1, 15. 3, 9: ſo iſt Englbr., dieſe Bedeutung auch an unſerer Stelle anzunehmen, nicht abgeneigt: „er wird ſie aus ihren Wohnungen herausreißen.“ Allein das würde ein ſehr matter, zu der Kraft der übrigen Bilder, nicht paſſender Gedanke ſeyn; auch hätte dann αὐτῶν nicht gut fehlen können.

Ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται] Ἕως ἐσχάτου, bis aufs Aeußerſte, Letzte, ſo daß gar nichts von ihnen übrig bleibt. Das Bild iſt von Gegenden und Ortſchaften hergenommen, die ganz verwüſtet oder zerſtört werden, und enthält eine Steigerung des Vorigen, es ſoll den höchſten Grad der Schwere des über die Gottloſen ergehenden Strafgerichtes bezeichnen. Denn daß der Verf. mit dieſen Worten nicht eine gänzliche Vernichtung ihrer Seelen bezeichnen wollte, geht aus dem folgenden ἔσονται ἐν ὀδύνῃ hervor, das doch jedenfalls die Folge des in den vorhergehenden Gliedern Geſagten enthält.

Καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνῃ] bildet den Gegenſatz mit dem Zuſtande der abgeſchiedenen Frommen, von denen es hieß ἔσονται ἐν εἰρήνῃ, ἐν ἀναπαύσει, 3, 1. 4, 7.

Καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται] Nicht genug, daß ſie im jenſeitigen Leben beſtraft werden, wird auch diſſeits das Andenken an ſie erleſchen, was bei den Hebräern und Juden als Unglück galt: Pſ. 9, 6. 34, 17. Hiob 18, 17. Proverb. 10, 7., ſo wie die lange Dauer deſſelben als ein Segen, vgl. die Bemerkung zu V. 1. dieſes Kp. Auch die heidniſchen Dichter ſtellen oft Tod und Erleſchen des Gedächtniſſes zuſammen; vgl. Sapph. bei Plutarch, prae conjug.: κατθανοῦσα δὲ κείσεαι, οὐδέ τις μνημοσύνα σέθεν ἔσεται. Heſiod. Ἔργ. κ. ἡμ. 137: βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο νώνυμοι.

Kap. IV, V. 20—K. V.

Weitere Schilderung des ſich ganz entgegengeſetzten Schickſales der Gottloſen und der Frommen im jenſeitigen Daſeyn, und des bei Jenen erwachten Schuldbewußtſeyns (K. IV, 20 bis K. V, 16).

rauf der Verf. ganz unvermerkt zur Hinweiſung auf eine künf=
e Epoche der Vergeltung ſchon im irdiſchen Leben übergeht
. 16—23).

K. IV, 20. Eine ganz natürliche Folge des im Vori=
n geſchilderten ſchweren Strafgerichtes, das über die Frev=
r dereinſt ergehen wird, iſt die, daß dieſe dann von der
ngſten Furcht ergriffen werden.

Ἐλεύσονται — δειλοί] Es würde eine ſehr harte
llipſe ſeyn, wenn wir ἐλεύσονται für ſich faſſen und da=
mit de Wette ἐνώπιον κριτοῦ ſuppliren wollten, in
elchem Falle die Worte ἐν συλλογισμῷ ἁμαρτημ. eine
ıfferntere Nebenbeſtimmung enthalten und zu überſetzen
yn würden: „bei Zuſammenrechung ihrer Sünden.“ Leich=
r und ungezwungener dagegen erſcheint es, wenn wir mit
aſſe, Bauerm. u. A. ἐλεύσονται unmittelbar mit ἐν
λλογισμῷ verbinden: „ſie werden zur Zuſammenrechnung
rer Sünden kommen,“ nach der bekannten Verbindung
r Verba der Bewegung mit ἐν, Win. S. 390. Anlan=
nd den Sinn der Worte ἐν συλλογισμῷ ἁμαρτ., ſo ſchlägt
eydenreich eine doppelte Faſſung derſelben vor; nach
r erſten werden ſie ſubjectiv verſtanden, von eigner Er=
igung der ἁμαρτ. von Seiten der Frevler, vgl. Luc. 20,
, wo συλλογίζεσθαι πρὸς ἑαυτούς in dieſer Bedeutung
rkommt; ſo daß der Sinn wäre: „es wird einſt mit
nen doch dahin kommen, daß ſie ihre begangenen Freve=
aten bei ſich erwägen, und das Schuldbewußtſeyn ſie er=
eift.“ Allein mit dieſer Erklärung verträgt ſich das δει=
ıl nicht, welches ein Erwägen der ἁμαρτ. ſchon voraus=
zt. Wir entſcheiden uns daher für die objective Faſſung
s Ausdrucks, vgl. LXX 2 Moſ. 30, 12., alſo: „zur
bwägung und Unterſuchung ihrer Sünden von Seiten Got=
s,“ welcher ſie mit banger Furcht entgegengehen werden.

Καὶ ἐλέγξει — αὐτῶν] Ἐξ ἐναντίας od. ἐξε=
ντίας sc. χώρας, ſtatt des bei den Claſſikern gewöhn=
heren ἐξ ἐναντίου, gegenüber, kommt im N. T. nur
Marc. 15, 39 vor, deſto häufiger aber bei den LXX, vgl.
chleusners Thes. T. II. p. 359, meiſtens mit dem
enitiv verbunden, jedoch nicht immer, wie Bretſchn.

Lex. N. T. I. p. 414 fälschlich behauptet, sondern es steht auch für sich allein, wie hier und LXX Richt. 9, 17. Thucyd. 4, 35. Unrichtig verbindet Bauermst. dieses Adverbium mit ἀνομήματα, indem er κείμενα supplirt; es hätte dann τὰ ἐξεναντίας ἀνομήμ. oder τὰ ἀνομ. τὰ ἐξεναντ. heißen müssen; richtiger nimmt man an, daß es eine Nebenbestimmung zum ganzen Satze enthalte; die Frevelthaten der Gottlosen werden nämlich personificirt und denselben gegenüberstehend und gegen sie zeugend gedacht, um das Drückende des Schuldbewußtseyns desto ergreifender darzustellen. Ἐλέγχειν hier nicht überführen, sondern: beschämen, verwirren, confundere. — Nach den zu K. 1, 12 gegebenen Bemerkungen kann der in unserem Verse gebrauchte Ausdruck vom Gericht, ἔρχεσθαι ἐν συλλογισμῷ, nur als Bild gefaßt werden zur Bezeichnung des Gedankens, daß der die Frevler erwartende unselige Zustand nach dem Tode in Folge eines göttlichen Beschlusses eintreten werde.

Kap. V, V. 1—2. Ganz anders freilich wird dann der Zustand des Gerechten seyn, hohe Freudigkeit wird ihn erfüllen, und selbst seine irdischen Dränger werden von seinem hohen Glück Kunde haben und von Staunen darüber ergriffen werden. Ἐν παῤῥησ. πολλῇ ist der Beschämung und inneren Verwirrung, dem ἐλέγχεσθαι K. 4, 20., ταραχθῆναι K. 5, 2., wovon die Gottlosen ergriffen werden, entgegengesetzt, und wird auch im N. T. von der Freudigkeit beim Weltgericht gebaucht, im Gegensatze zu αἰσχύνεσθαι, vgl. 1 Joh. 2, 28. 4, 17. — Θλιψάντων weist auf Ausdrücke in den Reden der Frevler zurück, vgl. K. 2, 10. 12. 19. 20. Ἀθετούντων muß wegen des vorhergehenden Aorists als Participium des Imperf. genommen werden. Ueber πόνοι vgl. K. 3, 15. Dieses ἀθετ. τ. πόνους αὐτ. scheint auf K. 2, 17—20 zurückzuweisen, wo die Frevler die Leiden des Frommen als zweck- und erfolglos darstellten, und an dessen, von Gott zu verleihendem, endlichem Siege zweifelten. — Zu ἰδόντες muß entweder τὸν δίκαιον oder aus dem ganzen Gedanken ein Begriff supplirt werden, z. B. die Umwandelung des gegen-

itigen Geschickes. Ἐξίστασθαι staunen, mittelst ἐπί mit inem Object verbunden, wie LXX 2 Mos. 18, 9. Luc. 2, 7 und neben παράσσεσθαι wie Ruth 3, 8. — Σωτηρία nn sowohl die Befreiung von irdischen Leiden, als auch e vom göttl. Strafgericht, das über die Gottlosen ergeht, bst Aufnahme zu Gott in den Himmel bezeichnen. — us den obigen Bemerkungen (zu K. 1, 12) geht hervor, ß wir auch in diesen beiden Versen nicht an ein wirkches Gegenüberstehen der Frommen und der Gottlosen zu nken, sondern nur ein Phantasiegemälde des Verfs. anzuehmen haben, dem der Gedanke zu Grunde liegt, daß eide nach dem Tode sowohl von ihrem vorausgegangenen dischen Leben, als auch von ihrem nunmehrigen ganz entegengesetzten Schicksale volles Bewußtseyn haben werden. eber die Art und Weise, wie diese gegenseitige Kenntniß on einander Statt haben werde, scheint unser Vf. nicht stimmter nachgedacht zu haben.

V. 3—13 giebt der Verf. in einem in wahrhaft lyrihem Schwunge abgefaßten Selbstgespräche der Frevler eine chst anziehende und malerische, obschon in V. 9—12 was überladene, Schilderung ihres im jenseitigen Daseyn wachten Schuldbewußtseyns, ihrer Beschämung, inneren erwirrung und Reue, wie ihres Staunens über das unerartete Glück der Frommen. Diese Schilderung, welche sich V. 2 wie Ausführung zum Thema verhält, bildet einen hneidenden Gegensatz zu den übermüthigen, verfolgungsichtigen Reden derselben Menschen in Kap. 2.

V. 3. Ἐροῦσιν ἑαυτοῖς] Vgl. K. 2, 1. Καὶ τὰ στενοχ. — στενάζ.] Στενοχωρία eigentl. Enge s Raums, in welcher man sich nicht bewegen kann, dann vp. Noth überhaupt, hier innere Beklommenheit, die emandem den Athem benimmt und folglich nicht laut klam, sondern nur stöhnen, seufzen läßt, daher sehr malerisch στενάζοντες beigesetzt ist. Letzteres bildet einen treffenden egensatz zu dem früheren übermüthigen Lachen der Frevler, ac. 4, 9. — Οὗτος ἦν ὃν — ὀνειδισμοῦ] Ἔχειν εἰς γέλ. entspricht ganz unserer gleichlautenden deutschen Redensart. Παραβολή, bei den LXX dem hebr. משל

entsprechend, bezeichnet schon für sich das Sprüchwort, zu welchem Jemand in höhnischer und spöttischer Beziehung dienen muß, Stichelwort, Spottlied, vgl. Ps. 44, 15. 69, 12. Jer. 24, 9. 2 Chron. 7, 20., hier nach dieser speciellen Bedeutung näher bestimmt durch ὀνειδισμοῦ, wie Tob. 3, 4.

V. 4. *Οἱ ἄφρονες* steht hier mit Nachdruck, um anzudeuten, wie schwer sie sich über die wahre Würde und Bestimmung des Menschen getäuscht hätten. *Τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν*] nämlich weil der Fromme um solcher Güter willen, an deren Realität die Gottlosen gar nicht glaubten, die größten Entbehrungen, Leiden und Drangsale ertrug. *Τελευτὴν αὐτ. ἄτιμον*] scheint auf das Schimpfliche der Todesart hinzuweisen, welche die Frevler ihm bereiteten, K. 2, 20.

V. 5. *Πῶς* dient hier zum Ausdruck der Verwunderung. *Κατελογίσθη*, wurde beigezählt, wozu wahrscheinlich „nach Gottes Urtheil" supplirt werden muß, und da dieses ein untrügliches ist, so muß *κατελογίσθη* vom wirklichen Hinversetzen verstanden werden. — Ueber *κλῆρος* vgl. die Bem. zu Kap. 3, 14. Dieses und die Ausdrücke von verwandter Bedeutung, *μερὶς* und *κληρονομία*, werden mit dem Worte, wozu sie gehören, meistens mittelst *ἐν* verbunden, vgl. Hiob. 30, 9 *ἐν γῇ καὶ σποδῷ μου ἡ μερίς*. Jes. 53, 12. 2 Sam. 20, 1. 5 Mos. 10, 9. Eph. 5, 5. Apstgsch. 8, 21, 26, 18. Apok. 20, 6. — Unter *υἱοὶ θεοῦ* und *ἅγιοι* versteht Bengel in seinen Opuscc. p. 202 die Engel, so daß der Sinn wäre, der Gerechte sey in die Gemeinschaft der Engel aufgenommen und mithin zu höherer Würde und Seligkeit erhoben worden, da bekanntlich בְּנֵי אֱלֹהִים bei Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. und קְדוֹשִׁים im späteren hebr. Sprachgebrauche (vgl. Gesenius unt. d. W. und Hoffmann zum Henoch Th. I, S. 313), deßgleichen *ἅγιοι* bei Tob. 8, 15. 11, 14. 12, 15 (s. Bretschneiders Dogmatik der Apokryphen S. 177. Anm. f. und uns. Bemerkung zu Kp. 10, 10) die genannte Bedeutung haben. Da indessen diese Rede das Gegenstück zu Kap. 2 bildet und insonderheit unser Vers

em achtzehnten jenes Kap. zu correspondiren und der Gedanke mithin dieser zu seyn scheint: Nunmehr sey allerdings das eingetroffen, womit sich der Gerechte immer getröstet habe, was sie aber mit Hohn bezweifelt hätten; so muß υἱοὶ θεοῦ schlechterdings in derselben Bedeutung wie Kp. 2, 18, in der Bedeutung „wahrer Gottesverehrer und darum Gottgeliebter" gefaßt werden; ἅγιοι aber bezeichnet seiner Grundbedeutung zufolge „gottgeweihte, Gottes Gemeinschaft sich erfreuende Menschen." Endlich scheint der Verf. mit Absicht den Aorist κατελογίσθη und nachher das Präsens ἐστί gesetzt zu haben und zwischen beiden Temporibus so unterschieden wissen zu wollen, daß das erste Glied bezeichnet, Gott habe den Gerechten schon früher, noch während dessen irdischen Leben, unter seine Söhne gezählt; das zweite Glied dagegen, ἐν ἁγίοις u. s. w., sich auf dessen himmlisches Geschick allein bezieht.

V. 6. Ἄρα ἐπλανήθ. ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθ.] In ὁδὸς ἀληθ. steht der Genitiv entweder adjectivisch: richtiger Weg, oder er ist, was dem Ganzen mehr Nachdruck giebt, selbstständiger zu fassen, wie in verwandten Verbindungen, z. B. ὁδὸς δικαιοσύνης 2 Petr. 2, 21, und ἀληθ. in seiner häufig vorkommenden Bedeutung, die hier durch den Zusammenhang gefordert wird, „die der religiösen Wahrheit angemessene Handlungsweise" zu nehmen, wie in den Redensarten πλανᾶσθαι ἀπὸ ἀληθείας, Jac. 5, 20 und ποιεῖν τὴν ἀλήθ., Joh. 3, 21; obschon die erste Erklärung mit der zweiten zuletzt auf Eins hinauskömmt. Ἄρα steht hier, um das V. 6 ausgesprochene Geständniß der Frevler als eine Folgerung aus dem Vorhergehenden zu bezeichnen: Demnach, aus der gänzlichen Umwandlung unseres und der Frommen Zustandes, erkennen wir unsere Verirrung während des Erdenlebens. — Ueber die Vernachlässigung des Apostrophirens in ἄρα vor ἐπλ. und ἀπό vor ὁδοῦ s. Win. S. 42. f.

Καὶ τὸ τῆς δικ. — — ἀνέτειλεν ἡμῖν] Δικαιοσύνη wie oben, Kp. 1, 1. Auch Eph. 5, 9 findet sich δικ. mit ἀλήθεια zusammengestellt. Φῶς δικαιοσύνης Licht, welches zur Tugend hinleuchtet, richtige Einsicht in

die Tugend. Da die hier geschilderten Frevler, wie wir aus K. 2, 12. 3, 10 gesehen haben, Juden sind, so können die Worte nicht von einem, von Außen kommenden Unterrichte, denn einen solchen hatten sie ja in ihrer väterlichen Religion, sondern nur vom inneren Klarwerden über das Wesen der Tugend und die Bestimmung des Menschen verstanden werden. — Zu ἥλιος ist aus dem Vorigen δικαιοσύνης zu wiederholen, welches auch in Cod. 23. 248. 253 u. Ed. Compl., jedoch mit Unrecht, in den Text aufgenommen worden ist, vgl. LXX Mal. 4, 2 (wo aber δικαιοσύνη nach Analogie des hebr. צדקה s. v. a. Heil, Rettung bedeutet).

V. 7. Ἀνομίας ἐνεπλήσθημεν τρίβοις κ. ἀπωλ.] Da sich von der handschriftlichen Lesart ἐνεπλήσθημεν nicht auf den ersten Blick eine Erklärung darbot, so nahm man zu verschiedenen Conjecturen seine Zuflucht. Bretschn. (Diss. I. p. 32) vermuthete, es habe im Hebr. נִלְאֵינוּ, defatigati sumus, gestanden, welches der Uebersetzer mit נִמְלֵאנוּ verwechselt habe. Allein der durch diese Annahme entstehende Gedanke würde sehr unpassend seyn. Denn wenn die Gottlosen schon während des Erdenlebens ihres gottlosen Treibens überdrüssig geworden wären, so würden sie sich wohl damals schon bekehrt haben. In seinem Commentar zum Sirach 2, 16 dagegen schlägt Bretschneider unter Berufung auf Sprüchw. 28, 18. ἐνεπλέχθημεν zu lesen vor. Weit empfehlenswerther dürfte aber, wenn die Stelle überhaupt einer Conjectur bedürfte, wohl ἐνεπλανήθημεν, oder die von Arnald und einem Recensenten in der Hall. L. Z. 1806. Nr. 37 vorgeschlagene und von Engelbr. gebilligte Aenderung in ἐνεπλάγχθημεν, von ἐμπλάζεσθαι, sich in etwas hineinverirren, seyn. Jedoch läßt auch die Texteslesart, die sich nach Philos Angabe auch bei Maximus Confessor, Epp. ed. Combef. p. 214 findet, eine gute Erklärung zu, indem ἐμπλήθειν bei den LXX zu 2 Mos. 15, 9 dem hebr. מָלָא in der Bed. von befriedigen, sättigen und häufig auch dem Verbum שָׂבַע entspricht, vgl. unten K. 13, 12. Sir. 12, 22, und Schleusners' Thes. T. II. S. 339; so daß hier an

das Befriedigtwerden der Begierden und Leidenschaften zu denken ist. Dieser Sinn scheint auch der Uebersetzung der Vulg.: lassati sumus, zu Grunde zu liegen. Der Dativ τρίβοις aber muß von dem ἐν in ἐνεπλήσθ. abhängig gedacht werden.

Διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους] Aehnlich, nur im eigentlichen Sinne zu verstehen: K. 11, 2. διώδευσαν ἔρημον ἀοίκητον. Ἑρ. ἀβ. entspricht bei den LXX dem hebr. מִדְבָּר שְׁמָמָה Jer. 12, 10, hier Bild der verkehrten Denk- und Handlungsweise, die vom Ziel des wahren Glückes abführt. Vgl. Jes. 53, 6. — Τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἔγνωμεν] hat denselben Sinn wie die beiden letzten Glieder von V. 6. Ὁδὸς κυρίου bekannter Ausdruck für gottgefällige Denk- und Handlungsweise; Ps. 17, 5. 25, 4. 8 ff.

V. 8. Ὑπερηφανία: nach dem Zusammenhange der Uebermuth, welcher sich in Verachtung und Verfolgung der frommen Verehrer Jehovas offenbart. Πλ. μ. ἀλαζ. Reichthum, welcher Hoffahrt mit sich führt. Vgl. Xenoph. Mem. Socr. I, 2, 25: Τοιούτων δὲ συμβάντων αὐτοῖν, καὶ ὠγκωμένω μὲν ἐπὶ γένει, ἐπηρμένω δ' ἐπὶ πλούτῳ, πεφυσημένω δ' ἐπὶ δυνάμει — — τί θαυμαστόν, εἰ ὑπερηφάνω ἐγενέσθην;

V. 9—12 folgt eine Reihe von Bildern, die sämmtlich von schnell und spurlos vorübergehenden Erscheinungen, von denen einige ihr Daseyn sogar mit großem Geräusch ankündigen, hergenommen sind. Der Vf. beabsichtigt durch dieselben die schnelle Vergänglichkeit irdischen Genusses und irdischer Herrlichkeit darzustellen. Im Einzelnen sind dieselben ihrem Zwecke entsprechend, durch ihre gehäufte Zusammenstellung aber wird das Ganze überladen, schwülstig und gekünstelt, und verräth den gesunkenen Geschmack des späteren Zeitalters, der sich nicht mit dem Einfachen und Natürlichen begnügt, sondern durch überallher geholten Schmuck zu gefallen sucht.

V. 9. Ὡς σκιά] Vgl. die Anm. zu K. 2, 5. — Κ. ὡς ἀγγ. παρατρέχ.] Kleuk., Hasse, Engelbr. und Brmst. nehmen in verschiedenem Sinne das Abstractum

ἀγγελία fürs Concretum ἄγγελος („Bote, der nach verrichteter Sache gleich wieder umkehrt.“ Kleuk. „Equidem de cursore intelligo, citissime agros, pagos, urbes percurrente.“ Brmst.). Vgl. Symmach. zu Jerem. K. 49, (29) V. 14, wo das hebr. צִיר durch ἀγγελία überſetzt wird, auch Hiob 9, 25. Allein das Gezwungene dieſer Erklärung liegt am Tage, auch würde durch ſie das Bild an Anſchaulichkeit verlieren. Richtiger verſteht man ἀγγελία von einem Gerücht (Phav.: ἀκοή, φήμη), das Staunen und Eindruck erweckt, der ſich aber verliert, ſobald ſich das Gerücht als falſch erweiſt.

V. 10. Κυμαινόμενον ſcheint dem Sinne des Ganzen zufolge nicht zur bloßen Ausmalung zu dienen, ſondern zu bezeichnen, daß durch die Fahrt das Meer aufwoge und Geräuſch verurſache, wovon nach Abfahrt des Schiffes ſich weiter keine Spur finde.

V. 11. Τεκμήριον πορείας] Vulg. ächt römiſch: argumentum itineris. — Πληγῇ δὲ ταρσῶν — ἐν αὐτῷ] Δέ dient hier bloß zur Erläuterung, welcher Sinn dieſer Partikel ſich auf die Grundbedeutung derſelben in ſo weit zurückführen läßt, als die Erläuterung und weitere Ausführung von dem vorher bloß Angedeuteten geſondert werden ſoll, vgl. Seyler in den theol. Studien und Krit. 1832. 1 H. S. 57 Anm. Der erſte Satz nämlich von ἢ ὡς ὀρνέου bis πορείας enthält gleichſam den Umriß, der zweite die Ausmalung des Bildes, welche freilich überladen iſt. Dieſes darf indeſſen, wie kurz vorher bemerkt wurde, bei einem ſo ſpäten Schriftſteller nicht auffallen, und Nachtigal hat daher Unrecht, wenn er die Worte πληγῇ δέ bis zu Ende des Verſes für ein Gloſſem hält. Uebrigens weiſt die Fülle und der Reichthum des Ausdrucks in dieſem Verſe auf ein griechiſches Original hin. — Ταρσός der Flügel, eigentlich das Blatt, das der zum Flug ausgeſpannte Fittig bildet, ſ. Paſſow, II, S. 1094. — Σχιζόμ.] Vgl. Virgil. Georg. I, 407. 410. (Scylla) levem *secat* aethera pennis. — Βια ῥοίζου] Ῥοίζ. iſt adjectiviſch zu faſſen: ſauſende Gewalt. Die Aoriſten διωδεύθη — εὑρέθη — ἀνελύθη

stehen entweder um das Momentane, rasch Aufeinanderfolgende, schnell Vorübergehende zu bezeichnen, oder weil die in Rede stehenden Erscheinungen als allgemeine, an keine bestimmte Zeit geknüpfte, bezeichnet werden sollen. Eine im Gebrauche des Aorists ganz ähnliche Stelle ist Jac. 1, 11.

V. 12. Ἀνελύθη scheint beim ersten Blick unverständlich, daher Grotius und Bauerm. ἀνελήλυθε oder ἀνήλυθε, Schleusner nach der Vulg., welche „in se reclusus est" übersetzt, ἀνεκλείθη (soll wohl ἀνεκλείσθη heißen) ändern wollten. Allein das Perfectum ἀνελήλυθε würde neben den vorausgegangenen Aoristen offenbar unstatthaft seyn; die Form ἤλυθε statt ἦλθε ist meistens nur bei epischen Dichtern, in Prosa gar nicht gebräuchlich; endlich das Compositum ἀνακλείω kommt sonst nicht vor, und das reclusus est der Vulg. ist wohl nur freiere Uebersetzung der gewöhnlichen Lesart; eine Aenderung aber gar nicht nöthig, da schon Cornel. a Lap., welchem Englbr. und Thilo mit Recht beistimmen, den Sinn der Textesleſart ganz richtig erörtert hat: „Aer sagitta divisus stringitur et condensatur, at post eam solvitur, laxatur et in se quasi solutus redit." Was Brmst. gegen diese die Sache genau veranschaulichende Erklärung bemerkt: „Sapiens non dixit de aere condensato, sed sagittâ diviso (τμηθείς), qui igitur, si in pristinum statum restituitur, redit in se, non solvitur. Accedit, quod verbi ἀναλύειν forma tantum activa (vgl. oben, S. 40) potestate *discedendi*, *redeundi* gaudet, at ἀναλυθῆναι forma passiva hoc sensu adhiberi nequit," ist ohne Bedeutung. Denn eben indem die Luft durch den Pfeil getheilt wird, verdichtet sie sich, bis sie sich nach dem Durchfluge des Pfeiles wieder in sich auflöset, so daß also ἀναλύεσθαι nach dieser Erklärung in seiner eigentlichen Bedeutung gefaßt wird.

Ὡς ἀγνοῆσαι τ. ὁδοὺν αὐτοῦ] Die Construction des ὡς mit Infin. ist im biblischen Griechisch äußerst selten, im N. T. kömmt sie nur Einmal vor: Apstgesch. 20, 24. Win. S. 298 f. Es ist nicht nöthig, bei ἀγνοῆσαι ein τινά zu suppliren, wie Brm. will, weil

ὡς beim Inf. in der Bedeutung so daß ursprünglich Präposition, der Infin. aber Substantivbegriff ist, so daß die Worte eigentlich bedeuten: „zum Nichtkennen seinen Durchflug.“

V. 13 läßt der Vf. die Frevler von den vorhergegangenen Bildern die Anwendung auf ihren eigenen Zustand machen und ihr Selbstgespräch beschließen. — Ἀρετῆς σημ. οὐδ. ἔχ. δεῖξαι tragischer Gegensatz zu σύμβολα εὐφροσύνης καταλίπωμεν K. 2, 9. Daß ἐκλείπειν, verschwinden, hier vom leiblichen Tode gesagt sey, geht aus dem Beisatz γεννηθέντες hervor; dagegen könnte κατεδαπ. vom moralischen Untergange verstanden werden, sobald man ἐν vor κακίᾳ in der Bedeutung durch faßt. Da indessen der Satz ἐν δὲ τῇ κακίᾳ κατεδαπανήθ. mittelst δέ dem vorhergehenden καὶ ἀρετῆς μὲν etc. gegenüber und, wie es scheint, in Gegensatz dazu gestellt wird, so scheint es angemessener, ἐν in localem Sinne und κατεδαπ. ebenfalls vom leiblichen Sterben zu fassen: „wir haben kein Zeichen von Tugend aufzuweisen, sondern wurden immitten unserer Bosheit dahingerafft.“ — Der Zusatz der Vulgata: Talia dixerunt in inferno hi, qui peccaverunt, rührt wohl erst von späterer Hand her.

V. 14—23 fügt der Verf. seine eigenen Reflexionen über das ganz entgegengesetzte Schicksal der Gottlosen und der Frommen bei, und zwar schließt sich V. 14—15 zunächst an das Selbstgespräch der Frevler an, indem er das, was diese selbst vom künftigen Zustande ausgesagt hatten, zuerst V. 14 von den Gottlosen und V. 15 von den Frommen bestätigt.

V. 14. Der Vf. giebt seine Bestätigung des Vorigen in Form eines Causalsatzes, daher ὅτι durch ja übersetzt werden kann. Ἐλπὶς ist hier das, worauf der Gottlose seine Hoffnung und sein Vertrauen setzt, als Reichthum, irdische Genüsse u. s. w. Χοῦς gewöhnl. Schutt, aufgeworfene Erde, könnte hier wohl nur Staub seyn; dagegen haben die Codd. Alex. 23. 55. 155. 248. 253. 254. 261. 296. Edd. Ald. u. Compl. χνοῦς, d. i. Spreu, ein im A. T. sehr häufig in gleichem Sinne von der schnellen Vergänglichkeit

vorkommendes, vgl. Pſalm 1, 4. 35, 5 (wo ſich bei d. LXX als Variante ebenfalls χοῦς findet) Jeſ. 29, 5. Hoſ. 13, 3., und daher auch wohl hier vorzuziehendes Wort. — Ὡς πάχνη — — λεπτή] Πάχνη Reif, gefrorener Thau, würde in Verbindung mit den übrigen Worten ein ſehr unklares, der Wirklichkeit nicht entſprechendes Bild geben; es würde nur dann paſſen, wenn λαῖλαψ in der nicht nachweislichen Bedeutung Thauwind vorkäme. Es ſcheint daher auch hier eine andere Lesart, nämlich ἄχνη, welche bereits Bretſchneider (Diss. I. 74) vorſchlug, und welche durch die Codd. 257. FG beſtätigt wird, vorzuziehen. Auch der Verf. der Vulg. ſcheint ſo geleſen zu haben, indem er spuma überſetzt, welche Bedeutung das Wort bekanntlich auch hat. Ἄχνη überhaupt alles ſich von der Oberfläche eines Körpers Ablöſende, Staub, Spreu, Schaum. Da ſchon im vorigen Gliede das Bild der Spreu gebraucht iſt, ſo faßt man ἄχνη angemeſſener in der Bed. Staub. — Ὡς καπνός] Vgl. Pſ. 68, 2. Hoſ. 13, 3. und die Bem. zu K. 2, 2. 3. S. 46. Καὶ ὡς μνεία — παρώδευσε] Dieſe Worte können nicht von einem Freundesgaſte, weil ein Solcher die Erinnerung allerdings beſchäftigt, und folglich das Bild unpaſſend ſeyn würde, ſondern nur von einem in der öffentlichen Herberge Einkehrenden verſtanden werden.

V. 15. Δίκαιοι — ζῶσι] Aus dieſem Gegenſatze kann nicht gefolgert werden, daß der Verf. eine gänzliche Vernichtung der Gottloſen nach dem Tode angenommen habe, da Letzteren im Vorhergehenden Bewußtſeyn im jenſeitigen Leben beigelegt wurde. Ζῆν bedeutet daher nicht bloß fortleben, ſondern iſt im prägnanten Sinne vom wahren, ſeligen Leben zu verſtehen, das ewig (εἰς τ. αἰῶνα) dauern werde. Dieſe prägnante Bedeutung wird auch gleich im Folgenden näher beſtimmt. Ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν] Entweder bezeichnet ἐν κυρίῳ das bewirkende Subject: durch Gott erhalten ſie ihren Lohn = Gott wird ſie belohnen, vgl. Jeſ. 40, 10. Apok. 22, 12., oder die Worte bedeuten „in und gemäß der Verbindung mit Gott," wie im N. T. ἐν θεῷ, ἐν κυρίῳ, ἐν χριστῷ. Dieſe Erklärung iſt, dem Hauptgedanken des Buches, daß die From-

men nach dem Tode zur engeren Gemeinschaft mit Gott gelangen (vgl. S. 26 und die Bem. zu K. 6, 19), weit angemessener und darum vorzuziehen. — *Καὶ ἡ φρονὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ*] Nur bei gänzlicher Verkennung des Parallelismus konnte man den Genitiv *αὐτῶν* subjectiv fassen, wie Kleuker: „unabläſſiges Beſtreben der Gerechten nach dem, was gut iſt," oder wie Bretſchneider, der hier wieder einen Ueberſetzungsfehler vermuthete, indem der vermeintliche griechiſche Ueberſetzer das Texteswort מוֹשָׁב, locus quietis, mit מַחֲשָׁבָה verwechſelt habe, wobei es immer noch zweifelhaft iſt, ob das Letztere, welches Plan, Anſchlag bedeutet, geradezu durch *φρονὶς* überſetzt werden konnte. Richtig daher Grotius und die übrigen Erklärer: „Deus curam illorum semper habet."

V. 16—23. Auch bei dieſem Abſchnitte findet dieſelbe Verſchiedenheit der Erklärung Statt, wie bei K. 3, V. 7—8, indem Mehre, z. B. Friſch (in Eichhorns Bibl. 4 Bd. 4 St. S. 674), Heydenr., Brmſt. der Meinung ſind, daß die in demſelben gebrauchten Bilder bloß zur Veranſchaulichung des Begriffs der Vergeltung im jenſeitigen Daſeyn dienen; wogegen 2) Engelbr. (vgl. deſſen Specim. II. Einl. p. 24) die Stelle vom meſſianiſchen Gerichte im gewöhnlichen roheren, mythologiſch-eſchatologiſchen Sinne (vgl. unſere Bem. zu K. 3, 7), und endlich 3) Bretſchneider (Dogmat. der Apokr. S. 313) ganz im Allgemeinen von einer künftigen Epoche der Vergeltung und Ausgleichung noch im irdiſchen Leben, ohne Beimiſchung der roheren paläſtinenſiſchen Eſchatologie, verſteht.

Gegen die erſte Meinung ſprechen hauptſächlich zwei Gründe, 1) daß die viel zu äußerlichen Bilder auf das künftige Leben nicht recht paſſen; 2) aber vorzüglich der Umſtand, daß die zweite Hälfte von V. 23, nämlich die Worte *καὶ ἐρημώσει — — θρόνους δυναστῶν* ſchlechterdings nur auf einen künftigen Zuſtand des irdiſchen Lebens bezogen werden können. Dieſelben hängen aber mit der vorhergehenden Schilderung ſo eng zuſammen, daß letztere ebenfalls aufs irdiſche Daſeyn bezogen werden muß. Es fragt ſich daher nur, mit welchem Verſe der Anfang

ſer Schilderung anzunehmen ſey; und da würde denn, e wir gethan haben, bei V. 16 am bequemſten ein Einmitt zu machen ſeyn. Auf den Einwurf, daß nach dieſer nſicht von der Schilderung des jenſeitigen Zuſtandes ein plötzlicher Sprung auf die zukünftige Vergeltung im Ernleben Statt finden würde, iſt ſchon K. 3, 7 geantwortet orden. Daſelbſt wurde auch Engelbreths Anſicht wirlegt, daher wir uns auch hier unbedingt für Bretſchneirs Anſicht zu entſcheiden und anzunehmen haben, daß r Vf. im prophetiſchen Style und in prophetiſchen Bilrn die dereinſtige glückliche Wendung des Geſchicks der ommen Israeliten noch hier auf Erden, ſo wie die Berafung aller ihrer Gegner, ſowohl der abtrünnigen ethnienden Juden als auch der das Volk Israel bedrückenden eiden und ihrer Könige beſchreibe.

V. 16. *Διὰ τοῦτο — — εὐπρεπείας*] *Διὰ τοῦτο*, nämlich weil Gott für ſie ſorgt, *φροντ. αὐτ. π. πίστφ.* — Zu *τὸ βασίλειον* will Brmſt. *στέμμα* ſupplin und das Wort folglich in einer ſeiner claſſiſchen Beutungen verſtehen, welche Erklärung jedoch wegen des eichfolgenden *διάδημα* weniger ſtatthaft iſt, man müßte nn *βασιλ.* in weiterer Bedeutung von Schmuck überhaupt rſtehen. Zur Vermeidung dieſer Schwierigkeit iſt es aber denfalls angemeſſener, das Wort, wie es K. 1, 14 (vgl. e Anm. zu d. St.) vorkommt, in der Bedeutung Herrhaft zu nehmen, von welcher gleich nachher als Symbol s Diadem genannt wird. Auch der Artikel vor *βασ.*, den Wette in ſeiner Ueberſetzung überſieht, iſt wohl zu beachn, er bezeichnet: „die ihnen beſtimmte Herrſchaft.“ Der en. *τῆς εὐπρεπ.* iſt wie das folg. *τοῦ κάλλους* adjectiviſch faſſen. Win. S. 211. *Τὸ διάδημα τοῦ κάλλους*] gl. Jeſ. 28, 1. 5. 62, 3. Sir. 47, 6. Die Vertheidir der erſten Erklärung unſeres Abſchnitts verſtehen natürh dieſe Ausdrücke im allgemeinen Sinne von höherer ürde und Seligkeit im jenſeitigen Leben, vgl. zu K. 3, 8. nſerer von dem Abſchnitte gefaßten Anſicht zufolge müſſen gegen die Worte ſpecieller und eigentlicher von dem Siege d der Herrſchaft verſtanden werden, zu welcher die Sache

der frommen Israeliten noch auf Erden gelangen wird. — Ὅτι τῇ δεξιᾷ — αὐτῶν] In diesem Satze wird das vorhergehende διὰ τοῦτο näher begründet. Jene herrliche Periode wird in Folge des göttlichen Schutzes eintreten, den er den Gerechten angedeihen läßt. Dieser Schutz wird durch die im A. T. gangbaren Bilder des Schildes (Ps. 18, 36. 122, 5. Prov. 2, 7) und der Rechten Gottes symbolisirt (vgl. Ps. 18, 36. 63, 9).

V. 17—23 beschreibt der Vf. in einer altprophetischen Bilderreihe das göttliche Strafgericht; Jehova der Richter wird als ein gerüsteter Streiter dargestellt und diejenigen seiner Eigenschaften, zufolge deren die Epoche der Vergeltung herbeigeführt wird, werden unter dem Bilde der einzelnen Theile seiner Rüstung dargestellt. Es liegen dem Abschnitte folgende AT. Stellen zu Grunde: Ps. 17, 12. 18, 13—18. 35, 2—3. Ezech. 38, 18—23. Jes. 42, 13. 59, 17. 66, 15—16. Zach. 18, 5. Habac. 3, 11. In ähnlichen Bildern werden auch die geistigen Waffen der Christen gegen das Böse beschrieben: Ephes. 6, 11 ff. Röm. 13, 12. 1 Th. 5, 8. 1 Petr. 1, 13. 4, 1.

V. 17. Λήψεται — — ζῆλον αὐτοῦ] Ueber den Eifer Jehovas s. S. 23. Hier ist ζῆλος eifrige Liebe Gottes zu den frommen Israeliten und für ihre gerechte Sache, so wie Zorn gegen die Abtrünnigen und gegen die äußeren Feinde Israels. — Πανοπλία: vollständige Waffenrüstung; 2 Sam. 2, 21. Hiob 39, 20. Judith 14, 8. 2 Macc. 3, 25. Der ζῆλος wird mit der πανοπλία verglichen, die nachher genannten göttlichen Eigenschaften aber mit einzelnen Theilen der Rüstung, weil durch jenen Gott veranlaßt wird, diese gegen die Gottlosen zu offenbaren. — Καὶ ὁπλοποιήσει — — ἐχθρῶν] Vgl. V. 20. Ὁπλοποιεῖν nicht bewaffnen, wie es von den Meisten, auch von de Wette, übersetzt wird, denn das ist ὁπλίζειν, sondern zur Waffe machen. Ἄμυνα sowohl Abwehr, als Strafe und Rache, scheint hier beides zugleich zu bedeuten. Das Wort findet sich bloß hier in den biblischen Schriften, jedoch ist aus dieser Stelle die Bemerkung Lobecks zu Phrynichus S. 23, daß es sich überhaupt nicht

vor Philos und Plutarchs Zeit finde, zu berichtigen. *Κτίσις* die vernunft- und leblose Natur. Man hat hauptsächlich an gewaltige Naturereignisse zu denken, durch welche Gott die Bösen straft und die Sache der Gerechten fördert. Der Vf. scheint auf diesen Gedanken durch die alttestamentlichen Erzählungen von den über die Aegypter durch Naturereignisse ergangenen Strafgerichten geführt worden zu seyn, vgl. K. 16, 16—25. Der religiöse Gehalt dieser Vorstellung ist ohne Zweifel der, daß auch der physische Weltlauf von Gott in ein bestimmtes Verhältniß zum sittlichen Verhalten der Vernunftwesen gesetzt und mit der moralischen Weltordnung aufs Engste verknüpft sey. Vgl. auch Sir. 39, 27—31.

V. 18. Vgl. Jes. 59, 17. 18. *Δικαιοσύνη* hier richterliche Gerechtigkeit. *Κρίσις ἀνυπόκριτος*, ungeheucheltes Gericht, d. h. ein solches, „wo man sich nicht etwa nur anstellt, als wolle man streng strafen und doch den Verbrecher mit einer gelinden Züchtigung durchkommen läßt.“ Heydenr. Vgl. 18, 16 *ἀνυπόκριτος ἐπιταγή*.

V. 19. *Ὁσιότης* sittliche Vollendung, Heiligkeit, diejenige Eigenschaft, an der alle Macht des Bösen sich bricht.

V. 20. *Ἀπότομ. ὀργήν*] Da Pseudosal. die Idee der göttlichen Liebe so stark urgirt und diese selbst auf die Feinde Jehovas bezieht, vgl. K. 11, 23—26. 12, 8: so müssen *ὀργή* und ähnliche der Liebe anscheinend entgegengesetzte Ausdrücke nothwendig in milderem Sinne gefaßt werden, wie sie denn in der menschlichen, analog-symbolischen Denk- und Redeweise kaum zu umgehen sind (vgl. Röm. 3, 5: *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω.*), am natürlichsten, das göttliche Mißfallen an der Sünde (Röm. 8, 7: *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται*), die dem Bösen entgegengesetzte Energie der göttl. Heiligkeit, und als deren Folge die Strafäußerung, vgl. Harleß Comm. z. Br. an d. Ephes. S. 169 ff. Dähne Paulin. Lehrbegr. S. 21 ff. — *Ἀπότομος* eigentlich abgeschnitten, besonders von Bergen und Felsen steil, schroff; dann in geistiger Bedeutung: hart, grausam, streng, ein Lieblingsausdruck unseres Vfs.,

vgl. die Einl. Auf gleiche Weise wird im Lat. abscisus gebraucht, vgl. Valer. Max. VI, 3, 10.

Συνεκπολεμήσει — παράφρονας] Vgl. V. 17. Sämmtliche Erklärer und Ueberſetzer haben die Präpoſition *ἐκ* in *συνεκπολ.* überſehen; kraft derſelben bedeutet aber das Wort: den Krieg zu Ende führen, hier: ſo lange kämpfen bis der Sieg errungen iſt. *Παράφρονες* wie *ἄφρονες* K. 1, 3. *Κόσμος* hier und K. 16, 17 ſ. v. a. *κτίσις* V. 17. — Uebrigens enthält dieſer letzte Satz des Verſes gleichſam das Thema von der Ausführung in V. 21 u. 22.

V. 21. *Βολίδες ἀστραπῶν*] Der Vergleich des Blitzes als göttlicher Strafäußerung mit Pfeilen iſt im A. T. ſehr häufig: Pſ. 18, 15. 144, 6. Habac. 3, 11. vgl. mit Pſ. 7, 14. — *Καὶ ὡς — ἁλοῦνται*] Bild und verglichene Sache fließt hier in einander; man erwartet nämlich *ἀπὸ τῶν νεφῶν ὡς εὐκύκλου τόξου. Εὔκυκλος* iſt hier nicht leeres, ausmalendes Beiwort, ſondern bezeichnet den Bogen, in ſofern er ſeine gehörige Spannung und Rundung hat, und darum die Pfeile mit größerer Kraft abſchießt. Luther dem Sinne nach gut: „hart geſpannt.“ Der Vf. folgte dem optiſchen Scheine, dem ſich der Himmel als ein Bogen darſtellt. — *Ἅλλεσθαι* auch bei Homer von den Pfeilen gebräuchlich, Iliad. IV, 125.

V. 22. *Καὶ ἐκ πετροβόλ. — — χάλαζαι*] Hagel iſt in der prophetiſchen Sprache ein ſehr beliebtes Bild; ſ. Ezech. 13, 11. 13. Apok. 8, 7. 11, 19. 16, 21. Auch kommt *ῥίπτεσθαι* Joſ. 10, 11 vom Abſchleudern des Hagels vor, welche Stelle vielleicht unſerem Vf. nach der Alex. Verſion vorſchwebte: *κύρ. ἐπέῤῥιψεν αὐτοῖς λίθους χαλάζης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. — Ἐκ πετροβ. θυμοῦ*] Mit Grotius und Gaab *πετροβ.* als Adjectivum zu nehmen, würde ſehr hart ſeyn. Dem ganzen Zuſammenhange weit angemeſſener faſſen wir es mit den meiſten Erklärern als Subſtantiv in der Bedeutung Steinſchleuder, wie es LXX 1 Sam. 14, 4 vorkömmt; Lex. Cyrilli Ms. Brem. *πετροβόλον· σφενδόνη.* Wie nämlich im Vorhergehenden die einzelnen Eigenſchaften Gottes, nach denen er ſich im Strafgerichte offenbaren werde, mit Waffen

verglichen wurden, so hier der θυμός mit der Schleuder. Der Genitiv θυμοῦ steht epexegetisch, „welche im Zorne besteht;“ Win. S. 335. 2. — Ἀγανακτήσει — — ἀποτόμως] Ὕδωρ θαλάσσης ist auch Luc. 21, 25 Bild göttlichen Strafgerichtes und großer Bedrängniß. Vgl. auch Ps. 46, 4. Κλύζω ein von stürmischer Bewegung der Gewässer häufig gebrauchtes Wort. Das Compositum bezeichnet hier entweder das miteinander zusammenströmen, oder es soll durch συν die Gemeinschaft mit dem Toben des Meeres bezeichnet werden. Zum ganzen Gliede ist aus dem Vorigen κατ' αὐτῶν zu wiederholen. Vielleicht liegt der Schilderung die Stelle Richt. 5, 21 zu Grunde.

V. 23. Ἀντιστήσεται — δυνάμεως] Unbegreiflich ist es, wie alle Erklärer außer Heydenr. die Worte πνεῦμα δυνάμεως von heftigem Sturme verstehen konnten, da doch die Partikel ὡς vor dem folgenden λαῖλαψ deutlich anzeigt, daß πνεῦμα δυν. nur mit dem Sturme verglichen wird (welche Vergleichung in Folge der ursprünglichen Bedeutung von רוּחַ und πνεῦμα sehr nahe liegen mußte), folglich nicht selbst Sturm oder Wind bedeuten kann. Richtiger fassen wir es daher in der Bedeutung „Geist des Herrn, Hauch der göttlichen Allmacht“, mit welchem Ausdrucke nach Analogie anderer Stellen, Jes. 11, 4. (רוּחַ שְׂפָתָיו) Hiob 15, 30 („Er [nämlich der Gottlose] schwindet hin vor seinem [d. i. Gottes] Hauch) 2 Thess. 2, 8. Weish. 11, 20, vgl. mit Ps. 33, 6., sehr passend die als Strafmacht sich äußernde göttliche Wirksamkeit im Allgemeinen bezeichnet wird, nachdem im Vorhergehenden einzelne Eigenschaften, die sich im Strafgericht offenbaren sollen, aufgezählt worden waren. — Καὶ ὡς λαῖλ. ἐκλικμήσει αὐτούς] Ἐκλικμᾶν evannare, das Getreide von der Spreu reinigen. Es liegt also auch hier das zu V. 14 besprochene Bild von der Spreu zu Grunde.

Καὶ ἐρημώσει — θρόνους δυναστῶν] Sinn: Unglücksfälle über alle Lande und der Sturz der Herrscher werden in Folge der auf Erden herrschenden Ungerechtigkeit

vgl. die Einl. Auf gleiche Weiſe wird im Lat. abscis- gebraucht, vgl. Valer. Max. VI, 3, 10.

Συνεκπολεμήσει — παράφρονας] Vgl. V. 1. Sämmtliche Erklärer und Ueberſetzer haben die Präpoſit *ἐκ* in *συνεκπολ.* überſehen; kraft derſelben bedeutet a das Wort: den Krieg zu Ende führen, hier: ſo lange k pfen bis der Sieg errungen iſt. *Παράφρονες* wie *ἄφρ* K. 1, 3. *Κόσμος* hier und K. 16, 17 ſ. v. a. *κ* V. 17. — Uebrigens enthält dieſer letzte Satz des A gleichſam das Thema von der Ausführung in V. 21 f.

V. 21. *Βολίδες ἀστραπῶν*] Der Verglei Blitzes als göttlicher Strafäußerung mit Pfeilen i A. T. ſehr häufig: Pſ. 18, 15. 144, 6. Habac. vgl. mit Pſ. 7, 14. — *Καὶ ὡς — ἁλοῦνται* und verglichene Sache fließt hier in einander; man tet nämlich *ἀπὸ τῶν νεφῶν ὡς εὐκύκλου τόξου.* *Εὖ* iſt hier nicht leeres, ausmalendes Beiwort, ſondern net den Bogen, in ſofern er ſeine gehörige Span Rundung hat, und darum die Pfeile mit größerer schießt. Luther dem Sinne nach gut: „hart g Der Vf. folgte dem optiſchen Scheine, dem ſich mel als ein Bogen darſtellt. — *Ἅλλεσθαι* auch be von den Pfeilen gebräuchlich, Iliad. IV, 125.

V. 22. *Καὶ ἐκ πετροβόλ.* — — *χ* Hagel iſt in der prophetiſchen Sprache ein ſeh Bild; ſ. Ezech. 13, 11. 13. Apok. 8, 7. 11, 1 Auch kommt *ῥίπτεσθαι* Joſ. 10, 11 vom Abſc Hagels vor, welche Stelle vielleicht unſerem A Alex. Verſion vorſchwebte: *κύρ. ἐπέῤῥιψεν αὐτ χαλάζης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* — *Ἐκ πετρορ* Mit Grotius und Gaab *πετροβ.* als A nehmen, würde ſehr hart ſeyn. Dem ganzen hange weit angemeſſener faſſen wir es mit den rern als Subſtantiv in der Bedeutung Ste wie es LXX 1 [illegible] 14, 4 [illegible]mt; Ms. Brem. *πε* [illegible] Vorhergehenden [illegible] denen er ſich [illegible]

:as
be=
cher,
:hnen
Weis=
eit an=
.f ſeine
achten
leicht zu
führe ſie
fordert er
.inen Beſten
.n alles über

orderung des
:n und Belch=
,u entgehen, da

eintreten. — Die in Rede ſtehenden Worte beweiſen, bereits oben bemerkt wurde, mit hinlänglicher Klarheit, die vorhergegangene Schilderung nur von einem der ſtigen irdiſchen Strafgericht in dem angegebenen Si verſtanden werden kann. Daß der Vf. zuletzt die Bek pfung und Beſiegung der äußeren Feinde und der Volk Israel bedrückenden heidniſchen Könige verſtan wiſſen will, lehren die Worte περιτρέψει θρόνους δυ στῶν, wodurch unſere oben ausgeſprochene Meinung, der Vf. in den vorhergehenden Kapiteln und auch K. 1—15 vorzugsweiſe freigeiſteriſche, ethniſirende Juden kämpfe, keineswegs widerlegt wird. Im Gegentheil, dieſe durch ihre Denk- und Handlungsweiſe dem Judenth ſich abgeſagt (K. 3, 10) hatten und folglich als dem J denthume angehörig betrachtet werden mußten: ſo kon ſich im Verlaufe der Schilderung der Gedanke an b Claſſen von Gegnern der wahren Gottesverehrung in Seele eines Juden leicht vermiſchen (K. 4, 15), nament aber konnte ſich dem Gedanken an die dereinſtige Beſtraf jener Abtrünnigen zugleich auch die Hoffnung einer Verni tung der dem Judenthume feindlichen heidniſchen Gewal leicht anſchließen, dergeſtalt, daß dieſelbe in der Seele Vfs. zuletzt das Uebergewicht behielt und ihm ſomit zugl die Rückkehr zur Anrede an die Herrſcher (K. 6, 1), i welcher er K. 1, 1 ſeine Schrift begonnen hatte, gege war. Sonach haben wir auch hier, wie K. 3, 7—8, e meſſianiſche Hoffnung, aber im weiteren Sinne des Wor anzuerkennen. In Folge dieſer Anſicht hängt Alles le und ungezwungen zuſammen, während diejenigen Erklä die von V. 16 an nur Bilder von der Beſtrafung der S ſen im jenſeitigen Leben finden, bei den letzten Wor unſeres Verſes in ſichtbare Verlegenheit kommen. H denreich denkt an die Zerſtörung des Erdkreiſes im kir lich-dogmatiſchen Sinne, wogegen aber der ſchon öfters gelt gemachte Grund ſpricht, daß der Vf. von den rohe meſſianiſch-eſchatologiſchen Vorſtellungen frei iſt. Bau mſtr. ſucht auf noch bequemere Weiſe die Schwierig durch die Bemerkung zu beſeitigen, daß die Worte nicht we

zu urgiren seyen, während doch die folgende Anrede an die Herrscher beweist, daß ein besonderes Gewicht auf ihnen liegt. Noch Andere glaubten dieselben vom Vorhergehenden trennen und mit ihnen den folgenden Abschnitt beginnen zu müssen. Allein wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die Worte den Uebergang zum Folgenden bilden, so hängen sie doch dem Sinne, vor Allem aber der grammatischen Verbindung nach eben so eng mit dem Vorhergehenden zusammen, und καί kann in keinem Falle eine ganz neue, vom Inhalte des Vorhergehenden verschiedene Schilderung beginnen.

Zweiter Hauptabschnitt, Kap. VI—IX.

Dieser Abschnitt enthält die positive Empfehlung der Weisheit. Der Vf. führt sich in demselben (K. VII, 1—5. K. IX, 7—8) bestimmter als König Salomo redend ein und belehrt über das Wesen der Weisheit, über die Nothwendigkeit und den Werth ihres Besitzes, so wie über die Bedingungen, unter denen man zu ihr gelange.

Kap. VI.

Der Verfasser nimmt aus dem, was er im Vorigen über das zukünftige Schicksal der wahren Gottesverehrer und der Frevler bemerkt hatte, Veranlassung, zu der Ermahnung an die Herrscher, von welcher er K. 1, 1 ausgegangen war, zurückzukehren und ihnen ins Herz zu legen, wie ihnen ganz besonders der Besitz der Weisheit nöthig sey, wenn sie nicht der göttlichen Strafgerechtigkeit anheim fallen wollen (V. 1—8), daher er sie auffordere, auf seine ihnen zu gebenden Belehrungen über die Weisheit zu achten V. 9—11). Dieselbe sey bei ernstlichem Streben nach ihr leicht zu erlangen, und außer anderem Segen, den sie gewähre, führe sie auch zur seligen Unsterblichkeit (12—19). Am Schluß fordert er die Herrscher nochmals auf, um ihres und des gemeinen Besten willen nach Weisheit zu streben, und verspricht, ihnen alles über dieselbe Wissenswerthe mitzutheilen (V. 20—25).

V. 1—11 enthält eine allgemeine Aufforderung des Vfrs. an die Herrscher, auf seine Ermahnungen und Belehrungen zu hören, um der göttlichen Strafe zu entgehen, da

gerade sie als Machthaber, wenn sie in ihren Ungerechtigkeiten beharren wollten, von Gottes Unparteilichkeit und Gerechtigkeit ein nur um so strengeres Gericht zu fürchten hätten, und Gott in Folge dieser seiner Eigenschaften auf ihre irdische Hoheit durchaus keine Rücksicht nehmen werde. Mit diesem Abschnitt hat Ps. 82 viel Aehnlichkeit, wie er denn gleiche Veranlassung gehabt zu haben scheint.

V. 1. Die Vulg. beginnt dieses Kap. mit einem Gliede, das im griechischen Originale fehlt: Melior est sapientia quam vires et vir prudens quam fortis. Die Unstatthaftigkeit desselben leuchtet ein, da es den Zusammenhang unterbricht. Der Uebersetzer, der es wahrscheinlich aus Stellen, wie Prov. 24, 5. 6. Kohel. 9, 16 entlehnt hat, scheint damit, freilich in etwas ungeschickter Weise, den Inhalt der folgenden Ermahnungen angeben zu wollen. — Eine ähnliche Anrede an die Herrscher, s. Ps. 2, 10. — *Συνιέναι*, ebenso neben *ἀκούειν* Jes. 6, 9, zu Herzen nehmen. — *Δικασταὶ* wie *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν* K. 1, 1. — *Πέρατα γῆς* hier nicht, wie sonst, dem bekannten hebr. Ausdrucke אַפְסֵי אֶרֶץ entsprechend, die entferntesten Länder, sondern wie LXX Ps. 95, 4 die Umgrenzung, der Umfang der Erde, d. i. die ganze Erde, indem Wörter wie *τέλος*, *τέρμα*, *πέρας* nicht selten zur rhetorischen Umschreibung des einfachen Begriffs dienen, vgl. Tafel Dilucidatt. Pind. Vol. I. p. 83. 94. 459. Der gleiche Gebrauch des lat. fines ist bekannt. Diese allgemeine Bezeichnung der hier Angeredeten hindert jedoch nicht, anzunehmen, daß der Vf. speciell diejenigen Herrscher im Sinn habe, unter deren Bothmäßigkeit damals das jüdische Volk stand. Denn 1) ist der allgemeinere Ausdruck durch den rhetorischen Schwung der Stelle gerechtfertigt; 2) war es nicht rathsam, diejenigen, auf die er es abgesehen hatte, speciell zu nennen und 3) fand, bei dem beschränkten Gesichtskreise des Vfs. auf die damals bekannte und bewohnte Erde, dessen Ermahnung ohnehin doch nur auf die bekanntesten und mächtigsten Herrscher, die er hauptsächlich im Sinne haben mochte, ihre Anwendung.

V. 2. Ἐνωτίζομαι von ἐν und οὖς, in die Ohren nehmen, genau aufmerken, ein bei den Classikern nicht vorkommendes, sondern, wie es scheint, erst von den griechischen Juden gebildetes und bei den LXX sehr häufiges Wort, wo es dem hebr. הַאֲזִין entspricht. Im N. T. nur Apstgesch. 2, 14. vgl. Schleusn. Thes. II, p. 381. Bretschn. Lex. I. p. 430. — Πλήθους kann entweder für sich gefaßt werden, dann sind die Beherrschten als die große Masse den wenigen Herrschern entgegengesetzt; oder man kann dazu aus dem Folgenden ἐθνῶν suppliren: Menge der Völker, welche letztere Erklärung dem Parallelismus entspricht. — Γαυροῦσθαι s. v. a. γαυριᾶν, hoffärtig, übermüthig seyn, sich erheben, wie es auch die alten Lexikographen durch ἐπαίρεσθαι, θρασύνεσθαι, ἀλαζονεύεσθαι erklären. Unrichtig bemerkt Brmst., daß in dem Worte kein Tadel liege, da doch der ganze Zusammenhang darauf hinführt, daß von ungerechten Herrschern die Rede sey. — Die Vulg. dem Sinne nach gut: qui placetis vobis in turbis nationum.

V. 3—4. Angabe des Grundes, warum es ihnen zukomme, auf die nachfolgenden Belehrungen zu achten, indem sie 1) selbst einen höheren Regenten über sich und von diesem erst ihre Macht empfangen, und 2) diese Macht mißbraucht und dem Willen des höchsten Herrschers nicht entsprochen hätten. — Es liegt beiden Versen die jüdisch-theokratische Ansicht zu Grunde, daß selbst die Bothmäßigkeit und Gewaltthätigkeiten fremder Völker und Herrscher gegen die Israeliten im Regierungsplane Jehovas nur Mittel seyen, die Letzteren zu leiten und zu erziehen, daß darum die Fremden auf ihre Macht sich nicht, wie auf eine eigene, brüsten, oder dieselbe wohl gar überschreiten dürfen, widrigenfalls ihnen Gott Schranken setzt; vgl. die in dieser Beziehung sehr instructive Stelle Jes. 10, 5—15.

V. 3. Ὅτι — — ὑψίστου] Vgl. Röm. 13, 1. — Ὃς ἐξετάσει — — διερευνήσει] Vgl. Kohel. 5, 7. Ueber ἐξετάζ. s. S. 21 f.

V. 4. Kleuk., Hasse und Gaab fassen diesen Vers als Vordersatz zu V. 5, auf die Weise: „Wiel

ihr nicht recht gerichtet habt —: wird er" u. s. w., dieß würde aber eine sehr harte Construction seyn, indem 1) V. 4—5 zu abgebrochen an das Vorige angefügt wäre, ganz gegen die Gewohnheit des Vfs., sich immer gewisser Verbindungs- und Anreihungspartikeln zu bedienen, und indem 2) der Satz φρικτῶς — ὑμῖν einen mit ὅτι beginnenden Causalsatz vor und hinter sich haben würde. Richtiger fassen wir daher mit Brmst. den vierten Vers als zweite Angabe des Grundes zu der Aufforderung in V. 1—2. Βασιλείας αὐτοῦ] sc. τοῦ θεοῦ. Der Ausdruck βασιλεία θεοῦ kommt unter allen Apokryphen bloß in unserem Buche vor, hier und K. 10, 10, jedoch in beiden Stellen in einem von der N.Tl. Bedeutung dieses Wortes ganz abweichenden Sinne. An und für sich betrachtet kann derselbe in unserer Stelle eine doppelte Bedeutung haben; entweder Königreich Gottes, also ὑπηρ. τῆς β. α. Diener in seinem Königreich, Letzteres würde die ganze Erde seyn. Da aber dieser Sinn dem Vf., als Juden, fern liegen mußte, indem er den Jehova, wenn auch als Schöpfer und Regierer des Weltganzen, doch nicht in der bestimmten Eigenschaft eines Königs aller Völker, sondern bloß der Israeliten sich dachte (vgl. K. 3, 8): so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir uns für eine zweite Auffassung entscheiden müssen, nach welcher βασιλεία als Abstractum in seiner ursprünglichen Bedeutung, das Herrschen, die Gewalt, genommen wird, V. 20. Luc. 1, 33, und ὑπηρ. βασ. Gehülfen seiner Herrschaft, „ministri, quibus tamquam vicariis Deus tradidit potestatem suam," Schleusn. (Thes. I, p. 546), bedeutet. — Ueber κρίνειν s. K. 1, 1. — Φυλάσσειν νόμον ist nicht über die Beobachtung des Gesetzes wachen (Strig., Heydnr.), sondern dasselbe selbst beobachten, erfüllen. Da der Vf. alle Könige anredet, so kann νόμος hier nicht das Mosaische Gesetz bedeuten, sondern ganz im Allgemeinen die Grundsätze des Rechtes und der Billigkeit, die jeder Herrscher in seinen Regierungshandlungen als Norm zu befolgen hat, s. v. a. βουλὴ τοῦ θεοῦ im Folgenden.

V. 5. Ἐφεστάναι und ἐπίστῃναι wird öf-

ters von plötzlichen, besonders schreckbaren, vgl. V. 8, K. 19, 1. Luc. 21, 34. 1 Thess. 5, 3, aber auch beglückenden und wohlthätigen Erscheinungen gebraucht, z. B. Protev. Jac. C. 4, p. 184. C. 8, p. 204. C. 11, p. 216 ed. Thilo, von der plötzlichen Erscheinung eines Engels. — Ὅτι κρίσις — γίνεται] Ἐν entweder unter: „unter den Mächtigen wird ein Gericht Statt haben," oder besser gegen, in sofern das Gericht als etwas Feindliches, in seinem Object Haftendes gedacht wird, vgl. Ewald krit. Gr. S. 606. — Ὑπερέχοντες die Emporragenden, die Machthaber, Herrscher, vgl. Röm. 13, 1. 1 Petr. 2, 13., auch ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι 2 Macc. 3, 11., oder ἐν ὑπεροχῇ ὄντες 1 Tim. 2, 2, welches dem griech. ἐν τέλει ὄντες analog ist. — Fälschlich meint Bauerm., das Präs. γίνεται, so wie im Folgenden ἐστίν stehe für das Futurum, wahrscheinlich wegen des vorhergehenden ἐπιστήσεται; denn dann würde das zweite Glied des Verses nur eine tautologische Wiederholung des ersten enthalten. Vielmehr ist das Verhältniß der Sätze dieses: φρικτῶς — ἐπιστήσ. bezeichnet den einzelnen bestimmten Act der göttlichen Strafgerechtigkeit, der über die in Rede stehenden Herrscher ergehen werde; ὅτι — γίνεται enthält eine ganz allgemeine Wahrheit, durch welche der Vf. die Behauptung des vorigen Gliedes zu begründen sucht, so daß der Sinn mit Rücksicht auf V. 6 dieser ist: Es werde darum ein furchtbares Gericht gegen sie ergehen, weil Gott überhaupt mit den Herrschern strenger verfahre, den Geringen dagegen Schonung aus Mitleid angedeihen lasse. Es liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Herrscher bessere Gelegenheit haben, sich über die Grundsätze des Rechtes und der Billigkeit Belehrung zu verschaffen, daß ihnen in ihrer Macht größere und einflußreichere Mittel, Gutes zu wirken, gegeben seyen, daß sie endlich durch Mißbrauch derselben größeres Verderben stiften als diejenigen, die nicht auf einer so hohen Stufe stehen.

V. 6. Durch den Superlativ ἐλάχιστος soll ein schärferer Gegensatz zu den Machthabern bewirkt und ausgedrückt werden, wie selbst mit dem Geringsten im Volke in dieser Beziehung es besser stehe als mit ihnen. Συγγν. ἐλέους]

„kann Vergebung erhalten aus Mitleid;“ über den Genit. ſ. Winer S. 178, 4. *Δυνατοὶ — — ἐτασθήσονται*] *Ἐτάζειν* hier ſtrafen. Da das Futurum *ἐτασθ.* dem Präſ. *ἐστὶ* im vorigen Satze parallel iſt, ſo muß es wie oben K. 1, 4. S. 10 gefaßt werden. Daſſelbe gilt von den Futuris in den beiden erſten Sätzen des folgenden Verſes.

V. 7. *Οὐ γὰρ ὑποστ. — δεσπότης*] *Ὁ πάντων δεσπότης* ſteht mit Nachdruck und im Gegenſatz zu den ſchwachen irdiſchen Herrſchern ſtatt des gewöhnlichen *θεός* oder *κύριος*, vgl. K. 8, 3. *Ὑποστέλλειν* zurückziehen, das Med. ſich zurückziehen, namentlich aus Scheu oder Furcht (vgl. Gal. 2, 12 (*Πέτρος*) *ὑπέστελλε κ. ἀφώριζεν ἑαυτόν*), daher mit Accuſ.: ſich vor etwas ſcheuen oder fürchten, wobei *ὑπό*, unter, den Geſtus der Furcht und Scheu ausdrückt, wie etwa das Deutſche ſich ducken, vgl. Uſteri Comm. z. Br. an d. Gal. S. 62. *Πρόσωπον*, פָּנִים, äußere Perſönlichkeit, Rang und Stand, daher *ὑποστέλλ. πρόσωπον*, 5 Moſ. 1, 17. ſ. v. a. das ſonſt gewöhnliche *λαμβάνειν* oder *θαυμάζειν πρόσωπον*, 3 Moſ. 19, 15. 5 Moſ. 10, 17. Wie hier, ſo wird auch Hiob 34, 19 (ebenfalls mit Beziehung auf die Fürſten), 5 Moſ. 10, 17. 1 Chron. 19, 7. Sir. 35, 16 (32, 12) Eph. 6, 9. Koloſſ. 3, 25. 1 Petr. 1, 17. die Proſopolepſie von den göttlichen Gerichten (denn Gott iſt *κρίνων δικαίως* 1 Petr. 2, 23), dagegen Apſtgſch. 10, 34. Röm. 2, 11. Gal. 2, 6 von der Hinführung der Menſchen zum Chriſtenthume durch Gott, bei welcher es nicht auf den Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden ankomme, negirt.

Ὅτι μικρὸν — — περὶ πάντων] Der Grund von jener unparteiiſchen Strenge gegen die Gewalthaber ſey in der göttlichen, ſowohl durch die Schöpfung Aller geoffenbarten, als auch in der durch gleiche Fürſorge für Alle fort und fort ſich offenbarenden, Liebe Gottes zu ſuchen, vermöge deren er keinem Menſchen geſtatten könne, ſich lieblos über den anderen zu erheben oder ihn zu bedrücken. — *Μικρός*, unbedeutend nach Rang und Stand; das Gegentheil *μέγας*; derſelbe Gegenſatz 5 Moſ. 1, 17. Apok. 13, 16. Die Worte *μικρὸν κ. μέγαν ἐποίησε* laſſen, an und für ſich

etrachtet, eine doppelte Erklärung zu, entweder: „Gott ist Urheber des Unterschiedes zwischen Großen und Kleinen;“ oder: „er hat beide geschaffen;“ die zweite Erklärung ist vorzuziehen, da sie eine passende Gegenüberstellung zu der, im olgenden Satze von Gott prädicirten, gleichen Fürsorge für lle bewirkt, und da nach der Lehre unseres Verfs. eben n der Schöpfung die göttliche Liebe sich offenbarte, vgl. K. 11, 24. *Αὐτός* steht, wie im class. Sprachgebrauch ft von menschlichen Hauptpersonen, vergl. Matth. Gr. §. 467. II, S. 1034, so hier nachdrucksvoll von Gott, em höchsten Herrn, vgl. K. 7, 15. 16. 17. (im N. T. o von Christus 1 Joh. 2, 12. 2 Joh. 6.) — Unter llen biblischen Schriftstellern gebraucht allein Pseudosalomo en Ausdruck *προνοεῖν* und *πρόνοια*, vgl. K. 14, 3. 17, 2. im N. T. nur von menschlicher Fürsorge, Apstgesch. 24, 3. Röm. 13. 14.) coll. 12, 13, von der göttlichen Vorsehung, eren Idee bei ihm, so wie bei Jesus Sirach, wenn auch ie und da noch durch particularistische Vorstellungen getrübt (vgl. K. 11, 10. 12, 7. 20. 21. 22., und die Bem. zu K. 10, 15), doch im Ganzen genommen im ächt religiösen Sinne als die der Alles umfassenden, väterlich sorgenden Liebe, die sowohl jedes blinde Ungefähr als auch den Fatalismus ausschließt, fast ganz ausgebildet erscheint; vergl. de Wette bibl. Dogm. §. 161. Pseudosalomo entlehnte wahrscheinlich auch diesen Ausdruck aus dem Platonismus*), denn Plato gebrauchte ihn zuerst und lehrte eine Vorsehung im biblisch-christlichen Sinne, vgl. Tim. p. 30. b. Phaed.

*) Also wohl nicht von den Stoikern, wie oft behauptet wird. Denn diese gebrauchten *πρόνοια* zwar häufiger als Plato, aber in einem ganz anderen Sinne als Pseudosalomo, nämlich von der göttlichen Intelligenz, welche sich in den ewigen, festen und unveränderlichen Gesetzen des Weltlaufs offenbart, also gleichbedeutend mit *εἱμαρμένη*, wie aus den von Reinhold, Gesch. d. Philos. I, S. 438 angeführten Stellen sich ergiebt, z. B. aus Chrysipp. ap. Stob. I, p. 180: *Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος τῶν ἐν κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων*, während unser Vf. auch Abweichungen von den Naturgesetzen zur Erreichung specieller göttlicher Zwecke annimmt, K. 16, 17. 21 ff. 19, 6. 18 ff.

p. 62. b. Ackermann das Christliche im Plato. Hamb. 1835. S. 51.

V. 9. *Τύραννοι* ist bei den LXX ganz gleichbedeutend mit *βασιλεῖς*, vgl. Habac. 1, 10. Prov. 8, 16., und so faßt es Grmst. auch hier. Sobald man jedoch auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sieht (vgl. V. 2. 4), möchte der Nebenbegriff von Gewaltherrschern nicht zu verkennen seyn, der sich schon bei den Griechen aus der ursprünglichen Bedeutung des Wortes entwickelte. — *Σοφία* steht nach dem Gedanken-Zusammenhange unseres Kap. (vgl. V. 3. 4. 10. 17. 18) zwar zunächst in der praktischen und religiösen Bedeutung, Gottesfurcht, Frömmigkeit und Tugend. Da jedoch Pseudos. in der nachfolgenden Belehrung (vgl. K. 7, 17—20. 8, 8), auf die er jetzt schon die Leser verweist, zu der *σοφία* auch viele theoretische Kenntnisse rechnet, so scheint dieselbe auch hier schon im weiteren Sinne verstanden werden zu müssen. — *Παραπίπτειν* nehmen Hasse und Heydenr. in der Bed.: ins Unglück stürzen, in Strafe verfallen, welche Bed. aber ohne weiteren Beisatz zu dem Worte schwerlich erwiesen werden dürfte; *παραπίπτ.* wie das Simplex *πίπτειν* bedeutet vielmehr nach einem bekannten Tropus sündigen, und zwar nicht sowohl in einzelnen Handlungen, denn dieses ist *ἁμαρτάνειν*, als in der gesammten Denk- und Handlungsweise eine verkehrte Richtung nehmen, für welchen Unterschied beider Worte die Stelle Röm. 11, 11. besonders instructiv ist: *μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι;*

V. 10. Wie der Vf. in den bisherigen Versen des Kap. auf negativem Wege, durch Hinweisung auf die Strafen, die den Verächter der Weisheit treffen, sich Aufmerksamkeit zu verschaffen gesucht hatte: so giebt er nun V. 10 mittelst *γάρ* einen neuen Grund an für die Nothwendigkeit, nach ihrem Besitze zu streben, indem er positiv auf den Segen hinweist, der aus der Befolgung ihrer Gebote entspringe und der in der Erlangung der göttlichen Gnade bestehe. Da *τὰ ὅσια* mit *νόμος* und *βουλὴ τοῦ θεοῦ* V. 4 parallel ist, so muß es in objectiver Bedeutung als praecepta Dei sancta oder pie colenda gefaßt werden; es

eint wohl nur um der Paronomasie willen gewählt zu
m. Ὁσίως, mit Frömmigkeit, also in der Verbindung
λάσσειν τὰ ὅσια: die göttlichen Vorschriften mit from-
m Sinne erfüllen. Ὁσιοῦν fromm machen und in Folge
sen als fromm anerkennen und behandeln, nach der
alogie von δικαιοῦν im N. T.; Vulg.: justificabun-
. — Καὶ οἱ διδαχθέντες αὐτά] Sobald man
αχθέντες in seiner gewöhnlichen Bedeutung „solche,
Unterricht empfangen haben," faßt, ist man zur An-
me eines ὕστερον πρότερον, und in dessen Folge die
rte sich so umgestellt zu denken, genöthigt: οἱ γὰρ δι-
θ. τὰ ὅσια εὑρήσ. ἀπολογ. κ. οἱ φυλάξ. τὰ ὅσια
ωθήσονται. Weit natürlicher aber erklärt man διδα-
εἰς durch erfahren, geübt, als Folge des erhaltenen
errichtes, vgl. z. B. Hom. Il. 16, 811 διδασκόμενος
ἐμοιο, beßgl. δεδαηκότες ἀλκήν, analog dem hebr.
לִמּוּדֵי מִלְחָמָה 1 Chron. 5, 8. — Εὑρήσουσιν ἀπο-
ρίαν] Diese Worte sind auf doppelte Weise verstanden
den, entweder subjectiv: sie werden sich in dem Gerichte
schuldlos erweisen können, habebunt quo se defen-
t; so die Vulg. (invenient, quid respondeant, vgl.
tth. 10, 19), Bad., Lor., Corn. a Lap., Kleuk.
ab; — allein abgesehen von der Härte dieser Erklä-
, paßt dieselbe gar nicht in den Parallelismus; diesem,
entlich der von ὁσιωθήσονται gegebenen Erklärung zu-
, haben wir das Wort objectiv von der Freisprechung,
Gott ihnen angedeihen läßt, zu verstehen. „In judicio
is habendo excusabuntur, justificabuntur adeoque
miis digni habebuntur. Ex eo quod poenis non
iuntur, consequitur eorum felicitas; itaque εὑρήσ.
l. auctor per μείωσιν dixit pro *felices erunt*."
n st. Merkwürdig ist dieser Vers, weil er das Wohl-
len Gottes durch die auf Frömmigkeit beruhende
end (ὁσίως τὰ ὅσ. φυλάσσ.) bedingt seyn läßt und
fern einen Anklang an eine Grundforderung des Chri-
humes, die der πίστις, enthält.

V. 11. Das Fut. παιδευθήσεσθε haben Luth. und
Wette ebenfalls als Ermunterung genommen: „laßt

euch belehren;" richtiger aber, weil dem Zusammenhange angemessener, die übrigen Erklärer als eine Verheißung: „und ihr werdet gebildet werden," „acquiretis παιδείαν = disciplinam, i. e. morum castigationem et compositionem." Corn. a Lap.

Der nun folgende Abschnitt von V. 12 bis zu Ende des Kap. ist eigentlich noch immer, wie das Vorige, Vorbereitung zum eigentlichen Thema über das Wesen und die Vorzüge der Weisheit (Kap. 7—9). Da aber der Verf. die Aufmerksamkeit auf das Folgende schärfen will, präoccupirt er Manches vom eigentlichen Thema, V. 12. 20. 24.

V. 12—16. Unter der Bedingung des aufrichtigen Strebens nach Weisheit sey es nicht schwer, zum Besitz derselben zu gelangen; sie komme den nach ihr Verlangenden von selbst entgegen.

V. 12. *Λαμπρά — ἡ σοφία*] *Λαμπρά* und *ἀμάραντ.* sehr schöne und passend gewählte Epitheta zur Bezeichnung des hohen Werthes der Weisheit. Das erste Bild scheint kraft des Zusammenhanges mit dem folgenden einen doppelten Gedanken auszudrücken: 1) „daß sie leicht erkennbar sey (*εὐχερῶς θεωρεῖται*), indem ihr Lichtglanz den sie Suchenden entgegenstrahle und den Weg zu ihr zeige. In dieser Bedeutung ist das Bild mehr vom eigentlichen Lichte hergenommen. Es kann aber auch vom Glanze edler Steine und Metalle abgeleitet seyn und in sofern bezeichnet es 2) den hohen Werth der Weish., vgl. Apok. 18, 14. 16. — *Ἀμάραντος* soll den Werth und Besitz der Weisheit als unvergänglich bezeichnen, im Gegensatze zu den bald verwelkenden Ehrenkränzen der Sieger in den Kampfspielen, vgl. 1 Petr. 1, 4. 5, 4.

Καὶ εὐχερῶς — — ζητούντων αὐτήν] *Εὐχερῶς* sonst gewöhnlich „leicht zu handhaben," hier leicht überhaupt, wie Judith 4, 7. — *Θεωρεῖται = ἐμφανίζεται* K. 1, 2., daselbst gleichfalls in Verbindung mit *εὑρίσκεσθαι*. — *Ἀγαπᾶν* wie K. 1, 1. und 4, 10. — Aehnliche Schilderungen von der Weisheit, welche sich leicht finden lasse, ja die Menschen selbst zu sich einlade: Prov. 1, 20 ff. 8, 1 ff. 32. 9, 1 ff. Sir. 15, 2. 24, 19 ff.

ss liegt denselben der Gedanke zu Grunde, daß dem Men-chen das Streben nach ihr ganz nahe liegen müsse, daß ie seinem inneren geistigen Wesen nichts Fremdes sey, daß s ihm daher bei ernstlichem Streben nicht fehlen könne, zu hrem Besitze zu gelangen.

V. 13. enthält eine Steigerung des Gedankens im origen Verse. *Φθάνειν* mit Inf. wie K. 4, 7. *Προ n προγν.* steigert den Begriff des Zuvorkommens, und zu ro muß ein Satz wie etwa *πρὸ τοῦ ζητεῖσθαι* in Ge-anken supplirt werden. *Ἐπιθυμεῖν* bezeichnet hier wohl ur den bloßen Wunsch, das dunkele Verlangen, welches och nicht in klar bewußtes Streben übergegangen ist, so aß der Sinn der ist: Schon der Wunsch nach Weisheit, er sich noch im dunkeln Gefühle rege, sey ein bedeutender Schritt zu ihrem wirklichen Besitz. — Mit Hasse in *προγινώσκ.* den Nebenbegriff der Achtung und Liebe (s. die Bem. zu K. 4, 2) zu finden, dazu liegt im Zusammenhange keine Veranlassung.

V. 14. wird derselbe Gedanke von der Leichtigkeit, zum Besitze der Weisheit zu gelangen, bildlich ausgedrückt. — *Ὀρθρίζειν* ist ein Wort der späteren Gräcität statt des früheren *ὀρθρεύειν* (Möris: *ὀρθρεύει ἀττικῶς, ὀρθρίζει ἑλληνικῶς*), entspricht bei den LXX häufig dem hebr. הַשְׁכֵּים, früh aufstehen, Geschäfte treiben oder ausgehen, s. Schleusners Thes. IV. p. 48. Luc. 21, 38. Ev. Nicod. C. 12. p. 604. C. 15. p. 638. ed. *Thilo.* Euseb. Hist. eccl. I, 13. 2) eifrig nach etwas verlangen oder streben, hebr. שָׁחַר, bei den LXX gewöhnlich mit *πρός*, vgl. Ps. 63, 1. 78, 34 (daselbst parallel mit *ζητεῖν*) Hiob 8, 5. Sir. 39, 5. vom eifrigen Verlangen nach Gott; vom Verlangen nach Weisheit, wie in uns. Stelle, auch Sir. 4, 12: *οἱ ὀρθρίζοντες πρὸς αὐτήν*, parallel mit *ἀγαπᾶν αὐτήν.* — *Οὐ κοπιάσει —— πυλῶν αὐτοῦ*] „wird nicht nöthig haben, sie lange zu suchen, er findet sie vor seiner Thür, sie harrt schon darauf, eingelassen zu werden." — *Πάρεδρος* sonst gewöhnlich mit dem Dativ construirt. Da indessen *παρά* bisweilen den Gegenstand, in dessen Nähe sich etwas befindet, im Genitiv bei sich hat, s. Matth. II, S. 1378:

so erklärt sich hieraus die Construction mit dem Genitiv auch Kap. 9, 4. Daß mit dem Ausdruck πάρεδρ. πυλ. die personificirte Weisheit schon hier als Braut oder Geliebte des Menschen dargestellt werde, wie unten K. 8, 2. (Heydenr.), ist durchaus unwahrscheinlich, da das Bild vom Sitzen oder Stehen an der Thür in weiterer Bedeutung zur Bezeichnung theils des Strebens, mit Jemandem in engere Gemeinschaft zu treten (vgl. 1 Mos. 4, 7, hier sogar von der Sünde, Apok. 3, 20), theils der unmittelbaren Nähe dient (Jac. 5, 9.).

Uebrigens kann die V. 12—15 gegebene Schilderung keineswegs ein Argument dafür abgeben, daß Pseudosalomo die Weisheit hypostasirt habe. Vielmehr erinnert die Schilderung durchaus an die zu V. 12 citirten Stellen der Proverbien und des Siraciden, in denen die Prosopopöie noch weit kühner als in unserer Stelle erscheint. Bekanntlich wird die Weisheit in den Proverbien als eine Jungfrau dargestellt, welche auf Anhöhen, Kreuzwegen und an Thoren der Städte die Menschen zu sich einladet oder ihre Dienerinnen nach ihnen aussendet. Daß sie aber demungeachtet nicht als individuelles Wesen gedacht, sondern nur dichterisch personificirt werde, ergiebt sich mit höchster Evidenz aus Prov. 9, 13 ff., wo in ähnlicher Weise auch die Thorheit als dichterische Person vor der Thüre ihres Hauses, auf den Anhöhen die Vorübergehenden zu sich einladet.

V. 15. Ehe der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen nachgewiesen werden kann, müssen erst die einzelnen Worte erläutert seyn. — Ἐνθυμηθῆναι περὶ αὐτῆς: nachdenken über sie, nämlich über ihren Werth und ihre Begehrungswürdigkeit, so daß die Worte zugleich den Begriff des Begehrens der Weisheit involviren, ähnl. λογίζεσθαι Philipp. 4, 8. — Φρονήσεως τελειότης] Es fragt sich, was φρόνησις sey und in welchem Verhältnisse sie zur σοφία stehe. In mehren Stellen unseres Buches scheint sie mit letzterer im Wesentlichen identisch zu seyn, s. K. 3, 15. 4, 9. 7, 7. 8, 21.; dagegen wird sie K. 8, V. 7 unter den 4 Cardinaltugenden als eine Frucht der Weisheit erwähnt (ähnlich die LXX Prov. 10, 23: ἡ δὲ σοφία

ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν), jedenfalls also im Platonischen Sinne des Wortes; V. 6 desselben Kap. drückt den Sinn aus, der Besitz der φρόνησις werde von dem der σοφία, als größter Künstlerin, aufgewogen und übertroffen, daselbst aber scheint φρόνησις kraft des Zusammenhangs mit V. 5 richtige Einsicht in die Verhältnisse des Lebens und Berechnung der Umstände zum eignen Vortheile zu bedeuten, also was wir mit dem Worte Klugheit bezeichnen, welche Bedeutung φρόνησις auch Kap. 7, 16 zu haben scheint, da es mit ἐργατειῶν ἐπιστήμη, Geschäftskunde, verbunden ist. — Σοφία hat nun, wie aus den einzelnen Stellen des Buches in der Einleitung gezeigt wurde, offenbar eine weit umfassendere und höhere Bedeutung, indem sie nicht bloß die φρόνησις im angegebenen Sinne in sich begreift, sondern zugleich die Einsicht in die höhere Würde und Bestimmung des Menschen und sein Verhältniß zur Gottheit bedeutet, gleichsam die höhere Potenz der Klugheit. Wenden wir diese Bedeutungen beider Worte auf unsere Stelle an, so erhalten wir folgenden, nicht nur dem Zusammenhange sehr angemessenen, sondern auch in sich selbst wahren Gedanken: Regt sich in einem Menschen der Wunsch und das Streben nach jener höheren Weisheit: so hat die Klugheit ihre Vollendung erreicht, indem sie nun ihren eigentlichen, wahren Vortheil, im Gegensatze zu dem bloß irdischen und scheinbaren, verstanden hat, sie geht nun über in Weisheit, ist der Anfang dieser selbst. Faßt man die Worte in diesem Sinne, so stellt sich zugleich auch ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden klar heraus; sie erklären nämlich (daher γάρ keineswegs partic. transit. ist, wie Brmst. annimmt), wie schon der bloße Wunsch nach Weisheit den Besitz derselben mit sich führe; aber auch mit dem gleich folgenden Satze, ὁ ἀγρυπνήσας — — ἀμέριμνος ἔσται, hängen die besprochenen Worte eng zusammen, in sofern der Mensch bei dem Streben nach Weisheit über seinen wahren Vortheil im Reinen ist und sein Gemüth nun nicht mehr von Sorgen über vermeintliche und scheinbare Güter beunruhigt und getrübt wird. — Nach dieser Ansicht vom Verse erhellt es nun leicht, wie ungegrün-

ſo erklärt ſich hieraus die Conſtruction mit dem Genitiv; auch Kap. 9, 4. Daß mit dem Ausdruck πάρεδρ. πυλ. die perſonificirte Weisheit ſchon hier als Braut oder Geliebte des Menſchen dargeſtellt werde, wie unten K. 8, 2 (Heydenr.), iſt durchaus unwahrſcheinlich, da das Bild vom Sitzen oder Stehen an der Thür in weiterer Bedeutung zur Bezeichnung theils des Strebens, mit Jemandem in engere Gemeinſchaft zu treten (vgl. 1 Moſ. 4, 7, hier ſogar von der Sünde, Apok. 3, 20), theils der unmittelbaren Nähe dient (Jac. 5, 9.).

Uebrigens kann die V. 12—15 gegebene Schilderung keineswegs ein Argument dafür abgeben, daß Pſeudoſalomo die Weisheit hypoſtaſirt habe. Vielmehr erinnert die Schilderung durchaus an die zu V. 12 citirten Stellen der Proverbien und des Siraciden, in denen die Proſopopöie noch weit kühner als in unſerer Stelle erſcheint. Bekanntlich wird die Weisheit in den Proverbien als eine Jungfrau dargeſtellt, welche auf Anhöhen, Kreuzwegen und an Thoren der Städte die Menſchen zu ſich einladet oder ihre Dienerinnen nach ihnen ausſendet. Daß ſie aber demungeachtet nicht als individuelles Weſen gedacht, ſondern nur dichteriſch perſonificirt werde, ergiebt ſich mit höchſter Evidenz aus Prov. 9, 13 ff., wo in ähnlicher Weiſe auch die Thorheit als dichteriſche Perſon vor der Thüre ihres Hauſes, auf den Anhöhen die Vorübergehenden zu ſich einladet.

V. 15. Ehe der Zuſammenhang dieſes Verſes mit dem vorigen nachgewieſen werden kann, müſſen erſt die einzelnen Worte erläutert ſeyn. — Ἐνθυμηθῆναι περὶ αὐτῆς: nachdenken über ſie, nämlich über ihren Werth und ihre Begehrungswürdigkeit, ſo daß die Worte zugleich den Begriff des Begehrens der Weisheit involviren, ähnl. λογίζεσθαι Philipp. 4, 8. — Φρονήσεως τελειότης] Es fragt ſich, was φρόνησις ſey und in welchem Verhältniſſe ſie zur σοφία ſtehe. In mehren Stellen unſeres Buches ſcheint ſie mit letzterer im Weſentlichen identiſch zu ſeyn, ſ. K. 3, 15. 4, 9. 7, 7. 8, 21.; dagegen wird ſie K. 8, V. 7 unter den 4 Cardinaltugenden als eine Frucht der Weisheit erwähnt (ähnlich die LXX Prov. 10, 23: ἡ δὲ σοφία

ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν), jedenfalls also im Platonischen Sinne des Wortes; V. 6 desselben Kap. drückt den Sinn aus, der Besitz der φρόνησις werde von dem der σοφία, als größter Künstlerin, aufgewogen und übertroffen, daselbst aber scheint φρόνησις kraft des Zusammenhangs mit V. 5 richtige Einsicht in die Verhältnisse des Lebens und Berechnung der Umstände zum eignen Vortheile zu bedeuten, also was wir mit dem Worte Klugheit bezeichnen, welche Bedeutung φρόνησις auch Kap. 7, 16 zu haben scheint, da es mit ἐργατειῶν ἐπιστήμη, Geschäftskunde, verbunden ist. — Σοφία hat nun, wie aus den einzelnen Stellen des Buches in der Einleitung gezeigt wurde, offenbar eine weit umfassendere und höhere Bedeutung, indem sie nicht bloß die φρόνησις im angegebenen Sinne in sich begreift, sondern zugleich die Einsicht in die höhere Würde und Bestimmung des Menschen und sein Verhältniß zur Gottheit bedeutet, gleichsam die höhere Potenz der Klugheit. Wenden wir diese Bedeutungen beider Worte auf unsere Stelle an, so erhalten wir folgenden, nicht nur dem Zusammenhange sehr angemessenen, sondern auch in sich selbst wahren Gedanken: Regt sich in einem Menschen der Wunsch und das Streben nach jener höheren Weisheit: so hat die Klugheit ihre Vollendung erreicht, indem sie nun ihren eigentlichen, wahren Vortheil, im Gegensatze zu dem bloß irdischen und scheinbaren, verstanden hat, sie geht nun über in Weisheit, ist der Anfang dieser selbst. Faßt man die Worte in diesem Sinne, so stellt sich zugleich auch ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden klar heraus; sie erklären nämlich (daher γάρ keineswegs partic. transit. ist, wie Brmst. annimmt), wie schon der bloße Wunsch nach Weisheit den Besitz derselben mit sich führe; aber auch mit dem gleich folgenden Satze, ὁ ἀγρυπνήσας — — ἀμέριμνος ἔσται, hängen die besprochenen Worte eng zusammen, in sofern der Mensch bei dem Streben nach Weisheit über seinen wahren Vortheil im Reinen ist und sein Gemüth nun nicht mehr von Sorgen über vermeintliche und scheinbare Güter beunruhigt und getrübt wird. — Nach dieser Ansicht vom Verse erhellt es nun leicht, wie ungegrün-

der Hasses und Bauerm's. Meinung ist, daß die Worte τὸ γὰρ ἐνθυμηθ. — — φρονήσεως τελειότης, als nicht in den Zusammenhang passend, in Parenthese zu setzen, oder vielleicht auch für den Zusatz eines Abschreibers zu halten seyen, wozu sie doch nicht das entfernteste Ansehen haben. Auch ergiebt sich Brmst's. Erklärung (mit welcher auch Heydenr. übereinstimmt) von ἀμέρ. ἔσται „non diu anxius erit de sapientia investiganda" als falsch. — Uebrigens ist ἀγρυπνία und ἀγρυπνεῖν ein sehr häufig vorkommendes Bild unermüdeten Eifers und Strebens, vgl. Sir. 31, 1. 2. 38, 28. 42, 10. Eph. 6, 18. 2 Kor. 6, 5. 11, 27. Hebr. 13, 17. Cic. ad Attic. VIII, 9. vigilantia ac diligentia.

V. 16. kehrt der Vf. auf den V. 13 und 14 ausgesprochenen Gedanken wieder zurück, den er dahin steigert: die Weisheit komme nicht nur den sie Suchenden entgegen und zuvor, sondern gehe selbst darauf aus, sie zu suchen. Dieser Gedanke wird mittelst ὅτι als Grund zu ταχέως beigefügt. — Ἄξιους αὐτῆς] Diejenigen, welche um ihres Strebens willen nach ihr ihres Besitzes werth sind, vgl. die Bem. zu K. 3, 5. — Περιέρχεται ζητοῦσα] Vgl. K. 8, 18. περιῄειν ζητῶν, 1 Petr. 5, 8. περιπατεῖ ζητῶν; Bezeichnung des Eifers im Suchen. — Καὶ ἐν ταῖς τρίβοις — — ὑπαντᾷ αὐτοῖς] Φαντάζεσθαι s. v. a. ἐμφανίζεσθαι K. 1, 2. oder θεωρεῖσθαι. — Ἐν τρίβοις versteht Heydenr. von den Straßen, auf denen sich die Weisheit anbiete, nach Prov. 8, 2. Auch die folgenden Worte ἐν πάσῃ ἐπιν. ὑπ. αὐτ. sind verschieden erklärt worden: Bauerm.: si modo de ea cogitant, parata est ad eos accedere, eine willkürliche Erklärung, bei welcher πάσῃ ganz übersehen wird. De Wette nimmt ἐν ἐπινοίᾳ als nähere Bestimmung von ὑπαντᾷ: „kömmt ihnen mit aller Achtsamkeit entgegen," wahrscheinlich um den Ausdruck mit εὐμενῶς in Parallele zu stellen. Aehnlich Luther und Heydenr. Allein ἐπίνοια hat diese Bedeutung gar nicht. Aus gleichem Grunde schlug Schleusner Thes. II, p. 472 ἐν εὐνοίᾳ zu lesen vor. Richtiger nimmt man den Ausdruck als parallel mit ἐν τρίβοις und

faßt dieſen letzteren mit den meiſten Erklärern in ſeiner hebräiſchen und tropiſchen Bedeutung, vgl. die Bem. zu K. 2, 15; ἐπίνοια aber ebenfalls in ſeiner gewöhnl. Bed.: Nachdenken, ſ. 14, 12. So entſteht ein ſehr treffender Gegenſatz: τρίβοι bezeichnet das Aeußere, das Wirken und Handeln; ἐπίνοια die innere Thätigkeit, das Denken und Sinnen, und der Gedanke iſt, wenn wir ihn ſeiner dichteriſchen Form entkleiden, folgender: Streben nach Weisheit führt unmittelbar deren Beſitz herbei, und unvermerkt äußert ſie dann ihren wohlthätigen Einfluß auf Denken und Handeln des Menſchen. — Daß bei τρίβοις und ἐπινοίᾳ nicht αὐτῶν hinzugeſetzt iſt, thut nichts zur Sache, da dieſe nähere Beſtimmung wegen αὐτοῖς nicht nöthig war.

V. 17—21 wiederholt der Vf. zuerſt den ſchon im Vorigen ausgeſprochenen Gedanken, daß im Streben nach Weisheit der Anfang und die Bedingung ihres Beſitzes liege, und nimmt hiervon Gelegenheit, durch einen Kettenſchluß den Herrſchern zu beweiſen, wie die Weisheit zur Herrſchaft im wahren und eigentlichen Sinne, d. h. zu höherer Würde und Seligkeit in einem künftigen Seyn führe.

V. 17. Ἀρχὴ γὰρ —— ἐπιθυμία] Γάρ erklärt, warum ſich die Weisheit ſo leicht mit denen vereine, die ihres Beſitzes würdig ſeyen. — Ἀρχὴ σοφίας häufig vorkommende Formel, hebr. רֵאשִׁית oder תְּחִלַּת חָכְמָה, Pſ. 111, 10. Prov. 1, 7. 4, 7. 9, 10 bed. Bedingung und Grundlage der Weisheit. Παιδεία kann hier nicht die ſonſt in unſ. Schrift gangbare, S. 10 erörterte Bedeutung haben, da παιδ. in dieſer Bedeutung ſelbſt ein Theil der σοφία iſt, ſondern iſt als institutio de sapientia zu faſſen, wie es auch alle Erkl. mit Ausnahme von Schultheß genommen haben. Schwieriger iſt die Frage, ob ἀληθεστάτη mit ἀρχή oder mit ἐπιθυμία zu verbinden ſey. Letzterer Anſicht folgt die Vulg., deßgleichen alle Neueren mit Ausnahme Strigels und de Wettes. Nach dieſer Erklärung iſt ἀληθ. ἐπιθυμ. aufrichtiger, reiner Wunſch, der ſo beſchaffen iſt, wie er ſeyn ſoll, aus bloßer Liebe zur Weisheit hervorgeht, fern von jedweder Uneigennützigkeit iſt.

Mir ſcheint jedoch der Zuſammenhang mehr die andere Conſtruction zu begünſtigen. Der Verf. hatte nämlich im Vorigen beſonders den Gedanken hervorgehoben, wie ſchon das bloße Streben nach Weisheit deren Beſitz mit ſich führe. Indem er nun hier dieſen Gedanken wiederholt, ſucht er durch die Verbindung von ἀρχή mit ἀληθ. jeden Zweifel an der Richtigkeit ſeiner Behauptung fern halten zu wollen. Uebrigens beweiſt auch der Ausdruck ἀρχὴ σοφίας zur Gnüge, daß der Vf. in der vorhergehenden Schilderung die Weisheit nur dichteriſch perſonificire, dieſelbe aber keineswegs als eine Hypoſtaſe darſtellen wolle. — Φροντὶς παιδείας ἀγάπη] „Φροντὶς cum emphasi dictum, oppositum soli desiderio, ἐπιθυμίᾳ, unde φροντὶς origenem repetit.“ Brmſt. Daß zu ἀγάπη eben ſo wie zu παιδείας das Pron. αὐτῆς ſupplirt werden muß, ergiebt ſich aus dem Zuſammenhange von ſelbſt. Ἀγάπη iſt hier innigſte Hochſchätzung und Begehrung ihres Beſitzes.

V. 18. Ἀγάπη] sc. αὐτῆς. Ἀγάπη causa pro effectu = Folge der Liebe. Προσοχὴ δὲ — — ἀφθαρσίας] Etwas hart iſt die Verbindung von προσοχή mit dem Genitiv νόμων ſtatt τὸ προσέχειν τοῖς νόμοις; der Gen. muß aus dem ferner liegenden Abhängigkeitsverhältniſſe erklärt werden, vgl. Win. S. 172. Ganz gegen den Sprachgebrauch haben Luth., Grot. und Faber ἀφθαρσία in der Bed. „reines, unbeflecktes Leben“ gefaßt; denn auch Eph. 6, 24, auf welche Stelle Grot. ſich beruft, beweiſt nichts. Auch wird die gewöhnliche Erklärung durch die gangbare Lehre des Buches, daß nur Tugend und Weisheit zur Unſterblichkeit führe, ſ. zu Kap. 1, 12, beſtätigt.

V. 19. Der Gedanke, daß der Fromme nach dem Tode zur Gemeinſchaft mit Gott gelange, ſcheint dem Platonismus entlehnt (ſ. Plat. Phaed. p. 63 c., wo Sokr. ſagt: ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι, εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, διισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο, wozu Jamblichus bemerkt: ἡ μὲν γὰρ ἀμείνων ψυχὴ μετὰ θεῶν οἰκεῖ, καὶ περιπορεύεται κατ' οὐρανὸν βελτίονός τε λήξεως τυγχάνει. Und Phaed. p. 69 c: Ὁ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος

ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει; ſ. ferner Phaed. p. 80 e. sq. Ritter Geſch. der Philoſ. II Bd. S. 382 f.); er iſt unter den jüdiſchen Schriftſtellern zuerſt von Pſeudo-ſalomo in dieſer Allgemeinheit und Reinheit ausgeſprochen worden und bezeichnet einen weſentlichen Fortſchritt in der Entwickelung des religiöſen Geiſtes im Judenthume. Im Evangelium wurde er bekanntlich zu ſeiner höchſten Vollendung gebracht, indem dieſes als Zweck und Ziel der Erlöſung durch Chriſtum die Gemeinſchaft mit Gott hinſtellt und dieſe auch ſchon auf das gegenwärtige Leben bezieht. — Höchſt gezwungen und gegen Sinn und Zuſammenhang erklären Faber u. Heydnr. ἐγγ. θεοῦ durch „Diener und Stellvertreter Gottes auf Erden," als welche nach alterthümlicher und bibliſcher Denkweiſe die Regenten gedacht werden, unter Berufung auf Eſth. 1, 14, wo οἱ ἐγγὺς τοῦ βασιλέως die Miniſter und erſten Diener des Perſerkönigs heißen.

V. 20. Schluß des Soriten. Um der Vollkommenheit der Form des Schluſſes willen erwartet man ſtatt σοφίας das Wort παιδείας V. 15. Da indeſſen dieſe παιδεία nichts weiter als Belehrung über die Weisheit iſt, ſo iſt auch dieſe Vertauſchung beider Worte gerechtfertigt. Da der Vf. in dieſem Verſe den Schlußſatz des Soriten mittelſt ἄρα beifügt, ſo muß βασιλεία gleichbedeutend mit ἐγγὺς εἶναι θεοῦ ſeyn, folglich in tropiſcher Bedeutung den Zuſtand der Frommen nach dem Tode bezeichnen, vgl. die Bem. zu Kp. 3, 8. Das Tertium comparationis des Tropus liegt in der höheren Würde, Freiheit und Glückſeligkeit. Hat man alſo nur Verlangen nach Weisheit, ſo iſt man damit ſchon im Beſitze derſelben und aller ihrer ſegensreichen Folgen. — Nur wenige Erklärer haben ganz dem Zuſammenhange zuwider βασιλεία buchſtäblich von irdiſcher Herrſchaft verſtanden, dann wäre der Sinn: „Giebt Weisheit Unſterblichkeit und bringt ſie uns Gott nahe, ſo giebt ſie auch das Kleinere, nämlich Thron und Königreich." Haſſe. Allein ganz davon abgeſehen, daß dieſer Schluß unrichtig iſt und durch die Erfahrung nicht beſtätigt wird, würde bei der fortgehenden Steigerung der Sätze ein ſo plötzliches Herabſinken a majori ad minus gar zu auffallend

seyn. — Sehr passend hat Pseudosalomo das Verbum ἀνάγειν gesetzt, weil er diese Art der βασιλ. als etwas Hohes und Himmlisches bezeichnen will.

V. 21 leitet der Vf. aus der vorausgehenden Schilderung des Segens der Weisheit noch Ein Mal die Ermahnung an die Herrscher ab, nach Weisheit zu streben, worin natürlich auch zugleich die Ermahnung involvirt ist, seinen nachfolgenden Vortrag zu beachten, V. 1. 2. 9.

Ἥδεσθε ἐπὶ θρόνοις etc.] Ueber ἐπὶ s. K. 1, 13. Da der Sinn der Herrscher auf irdische Gewalt gerichtet war, so können die Worte θρόνοι und σκῆπτρα auch nur von solcher, das folgende aber ἵνα — βασιλεύσητε muß, weil es eine Folgerung aus V. 20 ist, wie dort βασιλεία, tropisch verstanden werden, so daß sich folgender Sinn herausstellt: Habt ihr Gefallen schon an euerer irdischen und vergänglichen Herrschaft, um wie viel mehr müßt ihr euer Streben auf den Besitz der Weisheit richten, die euch ewige und unvergängliche Würde und Seligkeit nach dem Tode verleiht. — Auch hier hat die lat. Version einen Zusatz, nämlich: diligite sapientiam omnes, qui praeestis populo, für dessen Ursprünglichkeit sich aber nichts anführen läßt.

V. 22—23 spricht sich Pseudosalomo über sein Vorhaben, vom Ursprung und Wesen der Weisheit zu reden, genauer aus.

V. 23. Τί δέ ἐστι σοφία — — ἀπαγγελῶ] Da er dieses Vorhaben im Vorhergehenden schon öfter (V. 1. 9. 11.) angedeutet hatte: so nimmt er die Erwähnung desselben mittelst der Partikel δέ (s. Win. S. 415) wieder auf. — Ueber das Wesen der Weisheit verbreitet er sich mehrfach im Folgenden, über ihren Ursprung aber nur K. 7, 25, wo er sie einen Ausfluß aus Gott nennt. Denn daß die Worte πῶς ἐγένετο auf diese Weise zu fassen seyen, und man nicht, wie Lor. und Schulth. wollen, μοι zu suppliren habe, so daß der Vf. in der Person des Königs Salomo erörtern wolle, wie er in den Besitz der Weisheit gelangt sey, leidet wohl kaum einen Zweifel. Denn obschon sich der Vf. auch hierüber K. 7, V. 7. K. 8, V. 21

ıssprichт, so würde doch die Auslassung des μοί gar nicht ı rechtfertigen seyn, und wie ἐστί, so muß auch ἐγένετο ›n der Weisheit an sich verstanden werden. — Ginge brigens nicht aus der Schilderung der Weisheit in K. 7, 2 ff. hervor, daß der Vf. nahe daran sey, die Weisheit ls ein für sich bestehendes persönliches Wesen zu denken, würde hiefür der Ausdruck πῶς ἐγένετο noch nichts be- eisen; der Vf. konnte nämlich in dichterischer Rede der Weisheit recht wohl eine γένεσις zuschreiben, gerade wie Prov. 8, 24. Sir. 1, 4. 24, 12 von ihr heißt, sie sey n Allem zuerst und vor der Welt geschaffen wor- n, in dem Sinne, daß damals schon, ehe und während ott die Welt schuf, seine Weisheit thätig war und unter n transeunten Eigenschaften zuerst sich offenbarte, vgl. Um- reit und Bretschneider zu d. angef. St.St. — παγγελῶ] Die Worte des Erzählens und Verkündens ıben, wenn sie von göttlichen Dingen gebraucht werden, der h. Schrift meistens den Nebenbegriff des Lobens und ühmens, Ps. 19, 1. 22, 22 (wo διηγήσομαι mit ὑμνή- ν wechselt), 145, 4. Jes. 43, 21. 1 Petr. 2, 9 und da- lbst Pott.

Οὐκ ἀποκρύψω μυστήρια] Daß die alexandri- schen Juden ihre Weisheit sehr oft als eine mysteriöse eisen, ist leicht erklärlich. Da sie nämlich in ihren durch iechische Philosophie geläuterten religiösen Ansichten die solute Wahrheit erkannt und jene sogar in den heiligen kunden ihrer Offenbarung gefunden zu haben glaubten: mußte es ihnen, bei ihrem Glauben, daß dem ganzen raelitischen Volke die göttliche Offenbarung bestimmt sey, fremdend erscheinen, daß nicht alle ihre Volksgenossen zu eser höheren Einsicht gelangten, vielmehr Viele an der- ben den heftigsten Anstoß nahmen (vgl. Philo de ıerub. ed. *M.* I. p. 146). Diese Schwierigkeit löste sich nen in der Annahme, daß nur innerlich Geweihten jene Weisheit als ein Geheimniß zu fassen vergönnt sey, vgl. ähne a. a. O. I, S. 83 ff. Nichts destoweniger lag in der Natur der Sache, daß jeder dieser höher gebilde- ı Juden jene geheime Weisheit als die richtig verstandene

Offenbarung Gottes auch zu den Uebrigen ſeiner Volksgenoſſen verbreitet zu ſehen wünſchen mußte, ganz im Gegenſatze zu den Inhabern der griechiſchen Myſterien, welche ihre Weisheit den Uneingeweihten vorenthielten, in welcher Beziehung ſie auch Philo in einer der unſerigen parallelen Stelle ſcharf tadelt, de sacrif. ed. *M.* II. p. 260: *Τί γε, εἰ καλὰ ταῦτ'* (die geheime Weisheit) *ἐστίν, ὦ μύσται, καὶ συμφέροντα, συγκλεισάμενοι ἑαυτοὺς ἐν σκότῳ βαθεῖ, τρεῖς ἢ τέτταρας μόνους ὠφελεῖτε; παρὸν ἅπαντας ἀνθρώπους, ἐν ἀγορᾷ μέσῃ τὰ τῆς ὠφελείας προθέντας, ἵνα πᾶσιν ἀδεῶς ἐξῇ βελτίονος καὶ εὐτυχεστέρου κοινωνῆσαι βίου· φθόνος γε ἀρετῆς διῴκισται.* Daß unſer Vf. in den Worten *οὐκ ἀποκρύψω μυστήρια* einen ähnlichen Tadel gegen damalige Myſteriologie ausſpreche, ſcheint mir aus den gleich folgenden Betheuerungen, Alles der Wahrheit gemäß offenbaren zu wollen (*θήσω εἰς τὸ ἐμφανὲς —— ἀλήθειαν*), beſonders aber aus V. 23, welcher mit den letzten Worten der angeführten Philoniſchen Stelle auffallende Aehnlichkeit hat, deutlich hervorzugehen, da dieſer Vers ſonſt ganz zwecklos wäre; daher Brmſtr. ſolche polemiſche Beziehung in unſeren Verſen mit Unrecht leugnet.

Ἀπ' ἀρχῆς — — ἐξιχνιάσω] Die Worte *ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως* haben drei Erklärungen erfahren, indem 1) Lor. und Schulth. *μου* ſuppliren wollen und *γένεσις* in der Bed. Leben (vgl. Bem. zu K. 7, 5) faſſen; eine rein willkürliche und harte Erklärung. 2) Die meiſten anderen Erklärer, wie Bad., Kleuk., Nachtig., Gaab, Brmſtr. und de Wette, verſtehen es vom Urſprunge der Weisheit und beziehen es auf *πῶς ἐγένετο* zurück, indem ſie *αὐτῆς* ſuppliren. Allein abgeſehen davon, daß auch dieſe Erklärung nicht frei von Härte iſt, ſcheint es mir weit paſſender, mit Strig. und Haſſe *γένεσις* von der Entſtehung der Welt und der Menſchheit zu verſtehen, ſo daß dann der Inhalt von K. 10 angedeutet wird, wo der Vf., um die Wirkungen der göttlichen Weisheit in der Geſchichte nachzuweiſen, bis auf den Urſprung des Menſchengeſchlechtes zurückgeht.

θήσω — — γνῶσιν αὐτῆς] Der vollere Ausdruck *θήσω εἰς τὸ ἐμφανές* ſtatt *ἐμφανίσω* ſcheint abſichtlich gewählt, um einen recht ſtarken Gegenſatz zu den Myſteriologen zu bewirken. *Γνῶσιν αὐτῆς* kann ſowohl ſubjective Bedeutung haben, Kenntniß des Verfaſſers, als auch objective, Wiſſenſchaft, Kunde von der Weisheit überhaupt.

V. 23. *Οὔτε μὴν — — συνοδεύσω*] Auch hier haben Cod. 106. 261. B.: *οὐδὲ μή*, vgl. die Bem. zu K. 1, 8. S. 21; — Cod. D.: *οὔτε μή*; — doch liegt hier kein Grund vor, von der gewöhnlichen Lesart abzugehen. Mit Abſicht ſcheint der Vf. die Redensart *συνοδεύειν φθόνῳ* gewählt zu haben, um in *συνοδεύσω* einen Gleichklang mit *παροδεύσω* hervorzubringen. „Auctor, metaphora sumta ab iis, qui ad locum aliquem deducunt, sese repraesentat ducentem ad sapientiam abnegata invidia itineris comite, h. e. *sine invidia edocebo vos*, *ἀφθόνως διδάξω*, C. 7, 13.“ Brmſt. — Ueber den Gebrauch des *τήκεσθαι* und *τετηκέναι* von heftigen Affecten ſ. die Bem. zu K. 1, 16. S. 36 f. Sehr paſſend wird es vom Neide gebraucht, der die von ihm ergriffenen Menſchen innerlich und äußerlich verzehrt. Dieſe Wirkung wird hier an dem Neide ſelbſt ſichtbar dargeſtellt, da ihn der Vf. perſonificirt. Ein vollſtändigeres Bild des perſonificirten Neides giebt Ovid. Metam. II, 775 sqq.

> Pallor in ore sedet, *macies in corpore toto;*
> Nusquam recta acies; livent rubigine dentes;
> Pectora felle virent; lingua est suffusa veneno;
> Risus abest, nisi quem visi fecere dolores;
> Nec fruitur somno, vigilacibus excita curis:
> Sed videt ingratos, *intabescitque* videndo
> Successus hominum.

Ὅτι οὗτος — — σοφίᾳ] Gegen den Sprachgebrauch nimmt Bauerm. *οὗτος* in der Bedeutung von *οἱοῦτος* sc. *ὁ τῷ φθόνῳ συνοδεύων*, da es doch offenbar ſeine eigentliche Bedeutung behält und ſich auf den perſonificirten Neid bezieht. *Κοινωνεῖν* mit dem Dativ ſtatt des meiſt gewöhnlichen Genitivs der Sache, im N. T. (Röm. 15, 7. 1 Tim. 5, 22. 1 Petri 4, 13. 2 Joh. 11) und in der ſpäteren Gräcität (ſ. Wahls Clav. u. d. W.) nicht unge-

wöhnlich,*) iſt aus dem Begriffe der Gemeinſchaft zu erklären, ſ. Win. S. 180. Da jedoch Neid und Weisheit hier perſonificirt ſind, ſo kann man das Wort auch gleichbedeutend mit ὁμιλεῖν nehmen, in welcher Bedeutung es auch Sir. 13, 1. 2 mit dem Dat. ſteht. — Das Futurum κοινωνήσει in allgemeinem Satze, wie K. 1, 4. Sinn: Weisheit und Neid ſind von ſo heterogener Beſchaffenheit, daß ſie gar keine Gemeinſchaft mit einander haben, daß wenn mein Gemüth von letzterem ergriffen wäre, ich mir gar nicht vornehmen könnte, Belehrungen über die Weisheit zu geben. Vgl. Philo: omn. lib. prob. ed. M. II, p. 447: Ἐπειδὴ δὲ κατὰ τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα (Phaedr. p. 247) φθόνος ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται· θειότατον καὶ κοινικώτατον σοφία, συγκλείει μὲν οὐδέποτε τὸ ἑαυτῆς φροντιστήριον, ἀναπεπταμένη ἀεὶ εἰσδέχεται τοὺς ποτίμων διψοῦντες λόγων· οἷς ἀκράτου διδασκαλίας ἄφθονον ἐπαντλοῦσα νᾶμα, μεθύειν τὴν νηφάλιον ἀναπείθει μέθην.

V. 24 berührt der Vf. den ſegensreichen Einfluß der Weisheit auf das öffentliche Wohl, und leitet daraus V. 25 noch Ein Mal die Verpflichtung ab, auf ſeine Ermahnungen zu hören.

Πλῆθος δὲ — κόσμου] Σωτηρία von öffentlicher Wohlfahrt in ähnlichem Zuſammenhange auch Prov. 11, 14. Sinn: Je mehr es Weiſe in der Welt giebt, je weiter ſich Einſicht, Tugend und Frömmigkeit in der Welt verbreitet, deſto beſſer ſteht es um dieſelbe. Βασιλεὺς — — δήμου] Φρόνιμος = σοφός. Εὐστάθεια, welches ſeiner Etymologie nach ganz unſerem deutſchen Wohlſtand entſpricht, ſteht 2 Macc. 14, 6 ganz ähnlich vom wohlgeordneten, nicht durch Unruhen zerrütteten Zuſtande eines Landes.

V. 25. Ὥστε in d. Bed. itaque, mit Indic. ſ. Win. S. 277. Anm. 1.

---

*) Gleiche Conſtruction des Wortes als Tranſitivum Protev. Jac. c. 2. ed. Thilo: Ἦλθες κοινωνῆσαί με τῇ ἁμαρτίᾳ, wo aber Ein Cod. den Genitiv hat, ſ. Thilo zu d. St.

Kap. VII—VIII, V. 1.

Die Erörterung des eigentlichen Thema beginnt der Vf. damit, daß er zeigt, wie er selbst als König Salomo seiner Abstammung und seinem Wesen nach allen übrigen Menschen gleich sey (V. 1—6), darum um Weisheit gefleheet und dieselbe auch erhalten (V. 7), ihren hohen Werth eingesehen habe (V. 8—10), und durch sie zugleich aller übrigen Güter theilhaft geworden, vornehmlich aber in den Besitz aller nur denkbaren menschlichen Kenntnisse gekommen sey (11—22); denn die Weisheit sey eine von Gott selbst ausgehende, in göttlicher Weise und mit göttlichen Eigenschaften, sowohl im Weltall, als auch in den Seelen der Menschen im Besonderen sich wirksam erweisende Kraft (V. 22—VIII, 1).

V. 1—6. Sinn: Obschon König, habe er (Salomo) doch mit allen übrigen Menschen dieselbe leibliche Entstehung, hilflose Geburt, dieselben leiblichen Bedürfnisse und denselben Ausgang aus dem irdischen Leben gemeinsam. — Mit diesem Eingang scheint der Verf. einen doppelten Zweck zu haben, 1) die Demuth eines so ausgezeichneten und berühmten Königs dem Uebermuthe der im vorigen Kap. angeredeten Herrscher, die sich über die übrigen Menschen, namentlich die von ihnen beherrschten, weit erhaben dünkten, entgegen zu stellen; 2) zu zeigen, daß nicht etwa seine hohe Stellung im bürgerlichen Leben ihm ein Recht auf den Besitz jener höheren Weisheit gegeben habe, diese vielmehr eine Gnadengabe Gottes sey, deren jeder Mensch theilhaft werden könne, sobald er Gott darum bitte, und Er (Salomo) eben erst durch jene Weisheit zu seiner Berühmtheit gelangt sey. Vgl. Kap. 9, 5.

V. 1—2. Er habe mit Allen denselben physischen Ursprung gemein, und auch (V. 3—4) sein frühestes Schicksal und seine ersten Bedürfnisse seyen denen aller übrigen Menschen gleich gewesen. Diese Gegenüberstellung des gemeinsamen Ursprungs und des gemeinsamen frühesten Zustandes ist auch äußerlich durch μέν (V. 1) und δέ (V. 3.) bezeichnet.

V. 1. Der erste Mensch erhält hier mit Rücksicht auf 1 Mos. 2, 7 die Prädicate γηγενής und πρωτόπλαστος. Vgl. Sir. 17, 1. 1 Kor. 15, 47 ff. Πρωτόπλαστοι, welches auch noch Kap. 10, 1. vorkommt, wurde seit den apostolischen Vätern in der kirchlichen Sprache eine

gangbare Bezeichnung der beiden ersten Menschen, vgl. Suiceri Thes. s. v. T. II. p. 876. Bei den kirchlichen Schriftstellern, z. B. im Ev. Nicod. Kp. 19., erhält Adam öfters zwei Epitheta, πρωτόπλαστος und προπάτωρ, vgl. Thilo zum Ev. Nicod. a. a. O. Letzteres ging auch in die lateinische Kirchensprache über, obschon spätere Schriftsteller dafür lieber die vox hybrida *protoparens* gebrauchten. — Im Epith. γηγ. scheint eine Nebenbeziehung auf das Dürftige des menschlichen Ursprunges und auf die Hinfälligkeit des irdischen Lebens zu liegen.

V. 2. Nicht bloß dieselbe Abkunft, sondern auch dieselbe Art und Weise der leiblichen Entstehung habe er mit Allen gemeinsam. *Καὶ ἐν κοιλίᾳ — — σάρξ*] *Γλύφειν*, gewöhnlich aushöhlen, in Stein oder Holz schneiden und auf diese Art etwas bilden, so K. 13, 13 vom Verfertiger der Idole, hier bilden überhaupt. *Σάρξ* hier der Körper, in welcher Bedeutung aber das Wort nicht mit *σῶμα* ganz identificirt werden darf, denn es bezeichnet nicht sowohl den Körper als ein Ganzes in seiner räumlichen Ausdehnung, als vielmehr als das Aeußere, Sinnliche, dem Inneren, Geistigen, Gottverwandten in uns Entgegengesetzte. Diese Entstehung des leiblich-sinnlichen Wesens scheint der Vf. dem Ursprunge des Geistes, welcher präexistirte (K. 8, 19), entgegenstellen zu wollen. Auch scheint in *σάρξ*, dem Zusammenhange zufolge, die Nebenbedeutung des Niederen, Dürftigen zu liegen, vgl. K. 9, 15. — *Δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ*] Der Verf. folgt hier der bei Griechen und Römern gewöhnlichen Annahme von zehn Monaten, als der zur Bildung des Kindes im Mutterleibe erforderlichen Zeit. Da nun die wirkliche Normalzeit 270 bis 280 Tage ist (s. Joh. Ith Anthropologie oder Philosophie des Menschen. 2te Aufl. Winterthur. 1803. S. 278. Anm. 10. und Jo. Frid. Blumenbach Institutiones physiologicae. Ed. III. Gott. 1810. § 582. 595.), die gewöhnlichen bürgerlichen Monate aber bei Hebräern, Griechen und Römern vor Julius Cäsar um einen Tag kürzer waren, als die unserigen: so folgt hieraus, daß in jener Zählung entweder eine ungenaue Redeweise anzunehmen ist, statt 9½ bürger-

lichen Monat, oder daß man nach Mondesmonaten (à 28 Tagen) rechnete. — Der Annahme von 9 Monaten folgt unter den Alten der Verf. des 2 B's. der Macc. Kp. 7, 27. Vgl. dagegen Aristot. Hist. animal. VII, 4. p. 203. ed. Imm. Bekker: *Εἰς γὰρ ὥρισται τοῦ τόκου χρόνος πᾶσιν· ἀνθρώπῳ δὲ πολλοὶ μόνῳ τῶν ζώων. Καὶ γὰρ ἑπτάμηνα καὶ ὀκτάμηνα καὶ ἐννεάμηνα γίνεται, καὶ δεκάμηνα τὸ πλεῖστον. Ἔνιοι δ' ἐπιλαμβάνουσι καὶ τοῦ ἑνδεκάτου μηνός*, welche Notiz des Aristot. von diesem Plinius entlehnt: Hist. Nat. VII, 5., vgl. dazu Harduin's Anm. T. II. p. 114. not. XXX. — Plaut. Cistell. I, 3, 14 sq.: — — tum illa, quam compresserat, *decumo* post *mense exacto* hic peperit filiam. Terent. Adelph. III, 5. 28 sq.: Virgo ex eo congressu gravida facta est: *mensis decimus est.* Virgil. Eclog. IV, 61: Matri longa *decem* tulerunt fastidia *menses.* — Ovidius giebt als Grund, warum Romulus das Jahr auf 10 Monate festgesetzt habe, in seinen Fastis I, 33 sq. folgenden an: Quod satis est, utero matris dum prodeat infans; hoc anno statuit temporis esse satis. Gellius N. A. III, 16: Multa opinio est eaque pro vera recepta, postquam mulieris uterus conceperit semen, gigni hominem septimo carenter, numquam octavo, saepe nono, *saepius decimo* mense; eumque esse hominem gignendi finem summum, *decem menses non inceptos, sed exactos*, worauf er verschiedener Schriftsteller Meinungen, deßgleichen eine Bestimmung der 12 Tafeln hierüber, anführt. Unter allen Alten giebt Philo den kürzesten Termin an, vgl. Alleg. T. I. p. 45. ed. Mang.: *Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι τῶν βρεφῶν τὰ μὲν ἑπταμηνιαῖα γόνιμα* (voll Lebenskraft), *τὰ δὲ πλείω χρόνον προσλαβόντα, ὡς ὀκτὼ μῆνας ἐνδιαιτηθῆναι μαστροῖ, κατὰ τὸ πλεῖστον ἄγονα;* eine offenbar zu Gunsten seiner Lieblingsansicht, daß in der Schöpfung Alles nach der Siebenzahl geordnet sey, erkünstelte Annahme; vgl. de mundi opif. T. I. p. 29*).

*) Sie findet vielleicht einigen Halt in des Aristoteles Angabe Hist. anim. VII, 4. p. 204 ed. Bekk.: *τὰ δὲ ὀκτάμηνα*

gangbare Bezeichnung der beiden ersten Menschen, vgl. Suiceri Thes. s. v. T. II. p. 876. Bei den kirchlichen Schriftstellern, z. B. im Ev. Nicod. Kp. 19., erhält Adam öfters zwei Epitheta, πρωτόπλαστος und προπάτωρ, vgl. Thilo zum Ev. Nicod. a. a. O. Letzteres ging auch in die lateinische Kirchensprache über, obschon spätere Schriftsteller dafür lieber die vox hybrida *protoparens* gebrauchten. — Im Epith. γηγ. scheint eine Nebenbeziehung auf das Dürftige des menschlichen Ursprunges und auf die Hinfälligkeit des irdischen Lebens zu liegen.

V. 2. Nicht bloß dieselbe Abkunft, sondern auch dieselbe Art und Weise der leiblichen Entstehung habe er mit Allen gemeinsam. Καὶ ἐν κοιλίᾳ — — σάρξ] Γλύφειν, gewöhnlich aushöhlen, in Stein oder Holz schneiden und auf diese Art etwas bilden, so K. 13, 13 vom Verfertiger der Idole, hier bilden überhaupt. Σάρξ hier der Körper, in welcher Bedeutung aber das Wort nicht mit σῶμα ganz identificirt werden darf, denn es bezeichnet nicht sowohl den Körper als ein Ganzes in seiner räumlichen Ausdehnung, als vielmehr als das Aeußere, Sinnliche, dem Inneren, Geistigen, Gottverwandten in uns Entgegengesetzte. Diese Entstehung des leiblich-sinnlichen Wesens scheint der Vf. dem Ursprunge des Geistes, welcher präexistirte (K. 8, 19), entgegenstellen zu wollen. Auch scheint in σάρξ, dem Zusammenhange zufolge, die Nebenbedeutung des Niederen, Dürftigen zu liegen, vgl. K. 9, 15. — Δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ] Der Verf. folgt hier der bei Griechen und Römern gewöhnlichen Annahme von zehn Monaten, als der zur Bildung des Kindes im Mutterleibe erforderlichen Zeit. Da nun die wirkliche Normalzeit 270 bis 280 Tage ist (s. Joh. Ith Anthropologie oder Philosophie des Menschen. 2te Aufl. Winterthur. 1803. S. 278. Anm. 10. und Jo. Frid. Blumenbach Institutiones physiologicae. Ed. III. Gott. 1810. § 582. 595.), die gewöhnlichen bürgerlichen Monate aber bei Hebräern, Griechen und Römern vor Julius Cäsar um einen Tag kürzer waren, als die unserigen: so folgt hieraus, daß in jener Zählung entweder eine ungenaue Redeweise anzunehmen ist, statt 9¼ bürger-

lichen Monat, oder daß man nach Mondesmonaten (à 28 Tagen) rechnete. — Der Annahme von 9 Monaten folgt unter den Alten der Verf. des 2 B's. der Macc. Kp. 7, 27. Vgl. dagegen Aristot. Hist. animal. VII, 4. p. 203. ed. Imm. Bekker: *Εἰς γὰρ ὥρισται τοῦ τόκου χρόνος πᾶσιν· ἀνθρώπῳ δὲ πολλοὶ μόνῳ τῶν ζώων. Καὶ γὰρ ἑπτάμηνα καὶ ὀκτάμηνα καὶ ἐννεάμηνα γίνεται, καὶ δεκάμηνα τὸ πλεῖστον. Ἔνιοι δ' ἐπιλαμβάνουσι καὶ τοῦ ἑνδεκάτου μηνός*, welche Notiz des Aristot. von diesem Plinius entlehnt: Hist. Nat. VII, 5., vgl. dazu Harduin's Anm. T. II. p. 114. not. XXX. — Plaut. Cistell. I, 3, 14 sq.: — — tum illa, quam compresserat, *decumo* post *mense exacto* hic peperit filiam. Terent. Adelph. III, 5. 28 sq.: Virgo ex eo congressu gravida facta est: *mensis decimus est.* Virgil. Eclog. IV, 61: Matri longa *decem* tulerunt fastidia *menses.* — Ovidius giebt als Grund, warum Romulus das Jahr auf 10 Monate festgesetzt habe, in seinen Fastis I, 33 sq. folgenden an: Quod satis est, utero matris dum prodeat infans; hoc anno statuit temporis esse satis. Gellius N. A. III, 16: Multa opinio est eaque pro vera recepta, postquam mulieris uterus conceperit semen, gigni hominem septimo carenter, numquam octavo, saepe nono, *saepius decimo* mense; eumque esse hominem gignendi finem summum, *decem menses non inceptos, sed exactos*, worauf er verschiedener Schriftsteller Meinungen, deßgleichen eine Bestimmung der 12 Tafeln hierüber, anführt. Unter allen Alten giebt Philo den kürzesten Termin an, vgl. Alleg. T. I. p. 45. ed. Mang.: *Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι τῶν βρεφῶν τὰ μὲν ἑπταμηνιαῖα γόνιμα* (voll Lebenskraft), *τὰ δὲ πλείω χρόνον προσλαβόντα, ὡς ὀκτὼ μῆνας ἐνδιαιτηθῆναι μαστροῖ, κατὰ τὸ πλεῖστον ἄγονα;* eine offenbar zu Gunsten seiner Lieblingsansicht, daß in der Schöpfung Alles nach der Siebenzahl geordnet sey, erkünstelte Annahme; vgl. de mundi opif. T. I. p. 29*).

*) Sie findet vielleicht einigen Halt in des Aristoteles Angabe Hist. anim. VII, 4. p. 204 ed. Bekk.: *τὰ δὲ ὀκτάμηνα*

Παγεὶς — — συνελθούσης] Mit dieſen Worten wird die Bildung des Fötus in ihrer Beſchaffenheit und Urſache näher bezeichnet. — *Πηγνύειν* urſprünglich: feſt, dicht machen, daher einer flüſſigen Maſſe Conſiſtenz geben, beſonders Milch gerinnen laſſen. Dieſe letztere Bedeutung ſcheint auch hier dem Worte zu Grunde zu liegen. Die Alten hielten nämlich das Menſtrualblut für den erſten Stoff des ſich bildenden Fötus, indem daſſelbe durch den Beitritt des *σπέρμα ἀνδρός* Conſiſtenz erhalte, daher ſie Letzteres mit dem Labe und den ganzen Proceß der Bildung mit dem Gerinnen von Milch verglichen; vgl. Aristot. de generat. animal. II, 4. p. 56. ed. Bekk.: *Ὅταν δὲ συστῇ ἡ ἐν ταῖς ὑστέραις ἀπόκρισις τοῦ θήλεος ὑπὸ τῆς τοῦ ἄῤῥενος γονῆς, παραπλήσιον ποιούσης, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ γάλακτος τῆς πυετίας· καὶ γὰρ ἡ πυετία γάλα ἐστὶ θερμότητα ζωτικὴν ἔχον, ἢ τὸ ὅμοιον εἰς ἓν ἄγει καὶ συνίστησι, καὶ ἡ γονὴ πρὸς τὴν τῶν καταμηνίων φύσιν τοῦτο πέπονθεν· ἡ γὰρ αὐτὴ φύσις ἐστὶ γάλακτος καὶ καταμηνίων. συνιόντος δὲ τοῦ σωματώδους, ἐκκρίνεται τὸ ὑγρόν, καὶ περιίστανται κύκλῳ ξηραινομένων τῶν γεηρῶν ὑμένες* etc. Plin. H. N. VII, 15.: quando haec est generandi homini materia (er handelt vom Menſtrualblut), semine e maribus coaguli modo hoc in sese glomerante, quod deinde tempore ipso animatur corporaturque. Derſelbe Vergleich ſcheint auch der Stelle Hiob 10, 10

„Haſt du mich nicht wie Milch hingegoſſen,
„Und wie Käſe gerinnen laſſen?

zu Grunde zu liegen. — Wenden wir die genannte Theorie auf die Erklärung unſerer Stelle an, ſo ſcheint *ἐν αἵματι* in localem Sinne gefaßt werden zu müſſen, dergeſtalt, daß nach der Meinung des Verfs. im Blute die feſteren Theile ſich aneinander fügen und von den flüſſigen Theilen ſondern.

περὶ μὲν Αἴγυπτον καὶ ἐν ἐνίοις τόποις, ὅπου εὐέκφοροι αἱ γυναῖκες καὶ φέρουσι τὰ πολλὰ ῥᾳδίως καὶ τίκτουσι καὶ γενόμενα δύναται ζῆν, κἂν τερατώδη γένηται, ἐνταῦθα μὲν ζῇ τὰ ὀκτάμηνα καὶ ἐκτρέφεται, welche Notiz Plinius a. a. O. ebenfalls entlehnt.

Wodurch dieſes bewerkſtelligt wird, iſt im Folgenden, ἐκ σπέρμ. etc., ausgedrückt. Ἐκ bez. hier die Urſache des πήγνυσθαι, ſ. Win. S. 351. Als zweites nothwendiges Erforderniß zur Befruchtung nennt der Verf. die ἡδονή, welche mit dem ὕπνος (hier, wie K. 4, 6) verbunden iſt, und ſcheint ſoglich ohne dieſelbe die Begattung nicht für wirkſam gehalten zu haben. Dagegen iſt Gaabs Vermuthung, er habe die ἡδονή als das geiſtige Princip bei der Befruchtung angenommen, mit dem Präexiſtentianismus Pſeudoſalomos (ſ. K. 8, 20) unverträglich. Auch Bauerm's. Anſicht, nach welcher der Schriftſt. drei Bedingungen, das σπ. ἀνδρ., die ἡδονή und den ὕπνος unterſchieden habe, iſt verwerflich, da ὕπν. nichts für ſich Seyendes iſt, ſondern eben in der ejaculatio seminis und der damit verbundenen ἡδονή beſteht, auch der Vf. dann καὶ ὕπνου hätte ſagen müſſen. — Sonſt findet ſich in der Bibel noch Pſ. 139, 13—15 und Hiob 10, 8—11 eine, jedoch mehr populäre und poetiſche Schilderung der Bildung des Kindes im Mutterleibe.

V. 3—4. Auch daſſelbe hilfloſe Schickſal, dieſelben Bedürfniſſe habe er bei ſeiner Geburt mit allen Uebrigen getheilt. Καὶ — γενόμ.] Καὶ δέ, wie im claſſ. Sprachgebrauche bei Aufzählungen (hier zählt der Vf. die verſchiedenen Puncte auf, nach welchen er allen übrigen Menſchen gleich ſey) und verſtärkenden Zuſätzen, K. 8, 24. 11, 20; ſ. Matth. II, S. 1485. Γενόμ.: ſo bald ich geboren war. Ἔσπασα τ. κ. ἀέρα] Derſelbe Ausdruck σπᾶν ἀέρα κοιν. als Bezeichnung des Allen gemeinſamen Bedürfniſſes kömmt auch im 6 Fragmente Menanders vor: Εἰ δὲ ἐπὶ ταὐτοῖς νόμοις ἐφ' οἷσπερ ἡμεῖς ἔσπασας τὸν ἀέρα τὸν κοινόν, οἰστέον ἄμεινον ταῦτα etc., deßgl. auch in Theodoreti Or. VI. de providentia, in deſſen Opp. T. IV, ed. Schulze, p. 576: ἀέρα μέσον ἐξέχεε, κοινόν τινα καὶ τοῦτον πλοῦτον πᾶσιν ὁμοίως προτεθεικώς. οὔτε γὰρ σπῶσιν αὐτὸν πλέον τῶν πενήτων οἱ πλούσιοι, ἀλλὰ τὴν ἴσην μοῖραν κάνταῦθα ἡ πενία λαμβάνει. — Καὶ ἐπὶ — — γῆν] An und für ſich genommen, könnte der Ausdruck καταπίπτειν εἰς γῆν vom Geboren

werden gesagt seyn, wie ihn die Ausleger hier fassen, vgl. Hom. Iliad. 19, 110: πέσῃ μετὰ ποσσὶ γυναικός. Schol.: γεννηθῇ. Basil. Magn. Opp. T. I. p. 24: Οὐχὶ γυμνὸς ἐξέπεσας τῆς γαστρός; eben so wird im hebr. נפל gebraucht, s. Gesenius unt. d. W., deßgl. das lat. cadere; Beispiele vom Letzteren s. bei Gesenius zu Jesaia, II Th. S. 801. Diese Bedeutung paßt aber hier nicht in den Zusammenhang, da Pseudosalomo in dem γενόμ. die Geburt schon erwähnt und mit den Worten ἔσπασα κ. ἀ. schon die Schilderung des Zustandes nach der Geburt begonnen hat. Besser fassen wir daher den Ausdruck im allgemeineren Sinne von der Aufnahme auf die Erde und κατέπεσον von der Herkunft aus dem Schoße der Mutter. Die Erde erhält das Epitheton ὁμοιοπαθής, welches verschieden erklärt worden ist. Bauerm. meint, es sey adverbial zu nehmen für ὁμοιοπαθῶς, und dieses faßt er in der Bed. von ὁμοίως. So sehr auch diese Erklärung zum Gedanken des Vfs. passen würde, so läßt sie doch die Etymologie des Wortes ganz unbeachtet. Dasselbe läßt sich gegen de Wettes Uebers.: gleichartige Erde einwenden, so wie gegen die der Vulg.: similiter factam. Denn ὁμοιοπαθής ist seiner Zusammensetzung zufolge: dasselbe leidend oder erfahrend, denselben Empfindungen und Schicksalen unterworfen, s. Apostgsch. 14, 15. Jac. 5, 9. 4 Macc. 12, 13. Ignat. ad Trall. §. 10: ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου σῶμα ὁμοιοπαθὲς ἡμῖν ἠμφιεσμένος, daher wir am richtigsten übersetzen: „die von Allen dasselbe erfährt," aeque omnibus calcata, welche Bedeutung auch zum vorhergehenden Gliede ἔσπασα κοιν. ἀέρα ganz gut paßt, da die Luft, indem sie von Allen eingeathmet wird, von Allen dasselbe erfährt. Hor. Od. II, 18, 32.: aequa tellus pauperi recluditur atque regum pueris. Πρώτην φωνὴν —— κλαίων] Πρ. φωνήν fassen wir am besten als Object zu κλαίων, nach dem bekannten Sprachgebrauch, nach welchem oft Verba intrans. entweder die Substantiva ihres Stammes oder doch solche von verwandter Bedeutung als nähere Bestimmung im Accus. zu sich nehmen, Matthiä II, S. 743. 775.

en erſten Laut — — weinend." *Ὁμοίαν πᾶσι* = *ὁμ. τῇ ὡν πάντων*, ſ. zu K. 2, 15. Um die Gleichheit recht hervorheben, fügt der Vf. noch *ἴσα* zum Verbum. Das Neutr. ur. *ἴσα* wird ſchon ſehr häufig bei Homer (ſ. Paſſow t. d. W.), dann bei den Attikern und auch im bibliſchen prachgebrauche, (vgl. LXX Hiob 10, 10. 13, 12. Philipp. 6. ſ. Bretſchn. Lex. unt. d. W.) adverbial geaucht. Vgl. auch Win. S. 165. Die Lesart *ἧκα* in der d. Compl., welche von Grabe, Arnald, Gaab und chleusner gebilligt wird, ergiebt ſich zu deutlich als e willkürliche Aenderung, die ſich daher ſchreibt, daß m das *ἴσα* (welches auch FG übergehen) nach *ὁμοίαν* ſtößig fand. Auch würde man bei dieſer Lesart die Verbindungspartikel *καί* vermiſſen, da der Vf. parallele Glier nicht leicht aſyndetiſch aneinander fügt.

V. 4. *Ἐν* ſteht hier in zweifacher Bedeutung, das ſte nämlich in localem Sinne, das zweite dient zur Bezeichnung des geiſtigen Zuſtandes. Auch muß zu *ἐν φρονσιν* in Gedanken ein Genitiv ſupplirt werden: derjenigen, elchen meine Pflege und Erziehung oblag. — Die Lesart s Cod. Al. *ἀνεστράφην* iſt ohne Zweifel Schreibfehler, *ἀναστρέφεσθαι* ein bewußtes und thätiges Verweilen zeichnet, wie das lat. versari, was hieher nicht paßt.

V. 5—6 enthält den Grund des Vorigen. Er habe s König keine Ausnahme machen können, weil allen enſchen Ein und derſelbe Eingang in das Leben, wie ch derſelbe Ausgang aus demſelben beſchieden ſey. — *ενέσεως ἀρχήν*] Die meiſten Erklärer faſſen *γένεσις* der Bedeutung Leben unter Berufung auf Judith 12, 19 *λομαι — — παρὰ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γενέσεώς* ν) und Jac. 3, 6 (*ἡ γλῶσσα — — φλογίζουσα τὸν οχὸν τῆς γενέσεως*). Dagegen hat Fritzſche zu atth. S. 7 f. die gewöhnliche Bedeutung des Wortes: ntſtehung, Geburt, zu rechtfertigen geſucht, jedoch f eine etwas zu gekünſtelte Weiſe. Am meiſten dürfte n ſein Verſuch bei der Stelle im Buche Judith gelungen n, wo er überſetzt: „Bibam sane domine, quoniam a mea aucta est in me hodie magis, quam omni

tempore, ex quo vivere coepi," vgl. mit V. 20. ἀφ' ἐγεννήθη. Der Genit. γενέσεώς μου „seit meiner G burt" würde nach dieser Erklärung das ferner liegende S hängigkeitsverhältniß ausdrücken, s. Win. S. 172 f. I sere Stelle übersetzt er so: „Nemo enim regum aliud e pertus est originis suae [s. per quod nasceretur] pr cipium," und noch gezwungener erklärt er die Stelle Jacobus: *rotam originis hominum*, quae simulatque n sumus, cursum suum auspicatur. Indessen bedarf keinesweges einer so gekünstelten Auslegung, und γένε ist bereits von Heisen in seinen Novis hypothes. felic interpret. epist. Jac. (Brem. 1739. 4) p. 834 sqq. rechtfertigt worden, wenn er sagt: „*Vita* creatarum rer nihil est aliud, quam continuata quaedam et per tuata *nativitas*, cui singulis momentis tantundem p pemodum, quantum decedit, denuo accedit," woselbst auch noch folgende Beispiele anführt, aus Aristides: παρελθόντες ἤδη σοι τῆς γενέσεως ἐνιαυτοί, und Hierokles bei Photius, wo es von der menschlich Seele heißt: Καὶ πρὸς τὴν θείαν εὐζωΐαν καὶ πρὸς τ θνητὴν γένεσιν ἐπιτηδείως ἔχει.

V. 6. Δέ bildet den Gegensatz zu der Negation vorigen Vers. Zu πάντων ist nicht βασιλέων, sondern b Zusammenhange zufolge ἀνθρώπων zu suppliren. Z Gedanken vgl. Horat. Od. I, 4. 13.

Mit dem ganzen Abschnitt V. 1—6 ist eine Stelle aus schon angeführten Rede Theodorets, p. 577 zu vergl chen: Βλέπε δὲ καὶ τὰ τικτόμενα, ὁμοίως γυμνὰ προϊόντ οὐ γὰρ τὸ τοῦ πλουσίου βρέφος ἁλουργίδα περιβέβλητ τὸ δὲ τοῦ πένητος ῥάκια περίκειται, ἀλλὰ ἄμφω γυμ προέρχεται, τοῦ δημιουργοῦ κηρύσσοντος τὴν ἰσότητ ὁμοίως σπᾷ τὸν ἀέρα, ὁμοίως ἕλκει τὴν θηλ οὐχ ἑτέρῳ γάλακτι τὸ τοῦ πένητος τρέφεται, ἕτερ δὲ τῷ τοῦ πλουσίου προσφέρεται, ἀλλ' ἴσης καὶ τοῦ κἀκεῖνο καὶ τῆς αὐτῆς ἀπολαύει τροφῆς. Οὐ μόν δὲ τὴν εἰς τὸν βίον εἴσοδον μίαν, ἀλλὰ κ τὴν ἔξοδον ἴσην ἔχομεν, εἰς γὰρ ἡμᾶς ὑποδέχετ θάνατος.

V. 7—10. Da also das menschliche Leben so arm-
ig und hilflos sey, habe er Gott um Weisheit gebeten,
sey ihm gewährt worden und er habe nun ihren hohen
ierth zu würdigen verstanden.

V. 7. *Διὰ τοῦτο*] „Nempe quia aeque infirmus
i atque reliqui neque naturale mihi donum erat sa-
entia.“ Vrmst. Einen Commentar zu dem *διὰ τοῦτο*
iben wir Kap. 9, 5—6, vgl. mit K. 8, 21. *Φρόνησις*
, wie K. 3, 15, wegen des Parallelismus, s. v. a. *σοφία*,
doch dieses im weiteren Sinne als K. 3, 15, wegen des
olgenden, namentlich V. 17 ff. K. 8, 7 ff. — *Πνεῦμά*
σοφίας] Es fragt sich, ob diese Worte hier objectiv
n der Weisheit, als einer göttlichen, den Geist des Men-
ien erleuchtenden und verklärenden Kraft, oder subjectiv
n der durch den göttlichen Geist im Menschen gewirkten
eisheit zu verstehen seyen. Für die letztere Erklärung scheint
s parallele *φρόνησις*, das jedenfalls etwas im Menschen
ewirktes ist, deßgleichen das Folgende zu sprechen, wo der
f. von der Weisheit als einem ihm von Gott verliehenen
ute spricht. Demohngeachtet möchte ich die erste Erklä-
ng wegen der sonstigen Sprech- und Denkweise des Vfs.,
ich welcher der Weisheitsgeist etwas Objectives ist
gl. die Bem. zu K. 1, 5. S. 10, vgl. mit K. 7, 22),
rziehen, dergestalt, daß in den Worten *ἦλθε — σοφίας*
r Grund von *φρόνησις ἐδόθη μοι* angegeben und auf das
rincip und die Quelle der *φρόνησις*, d. i. die göttliche
eisheit, als wirksame Kraft, hingewiesen wird. *Ἦλθέ*
οι] kam mir = zeigte sich in mir wirksam. — Der Vf.
eint auf das Gebet ein besonderes Gewicht zu legen,
gl. K. 8, 21., in sofern dasselbe sich nur auf das innigste
erlangen nach Weisheit, als der einzigen Bedingung ihres
esitzes, K. 6, 12 ff., gründet. Vgl. Jac. 1, 5. *εἴ τις —*
ελπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶ-
σιν, wo jedoch *σοφία* in engerem Sinne und natürlich mit
Beziehung auf das christliche Leben gesagt ist. Uebrigens
benutzt unser Verf. für seinen Zweck die historische Rela-
tion 1 Kön. 3, 5 ff. vgl. mit K. 4, 29.

V. 8—10. Er habe die Weisheit bei Weitem höher

geachtet als irdiſche Güter und äußeren Glanz. — Dieſer Gedanke ſcheint weitere Ausführung von 1 Kön. 3, 11 zu ſeyn; über ihn vgl. auch Hiob 28, 15 ff. Prov. 3, 14—15. 8, 10—11. 19. 16, 16. vgl. mit Pſ. 19, 11. 119, 72. Auch führt Grotius zwei parallele Ausſprüche aus alten Dichtern an: *Οὐκ ἔστι σοφίας χρῆμα τιμιώτερον* und *σοφία δὲ πλούτου κτῆμα τιμιώτερον*, welchen Gedanken auch Plutarch de educ. c. 8. in Beziehung auf alle irdiſchen Güter ausſpricht.

V. 8. Der Genit. *σκήπτρ. κ. θρ.* hängt von *πρό* in *προκρίν.* ab, Matthiä Gr. §. 379.

V. 9. *Ἄτιμητος*, nicht geachtet, daher 1) verachtet; 2) nicht taxirt, weil es über alle Schätzung erhaben iſt, inaestimabilis. — *Ὡς πηλὸς — — αὐτῆς*] Aehnlich Paulus in Bezug auf die ſelige Gemeinſchaft mit Chriſtus, Philipp. 3, 8: *δι' ὃν τὰ πάντα — ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι, ἵνα χριστὸν κερδήσω.* Das Futurum *λογισθήσεται* ſcheint vom Vf. gewählt worden zu ſeyn, um ſein Urtheil über den Werth der Weisheit, das für ihn Grundſatz iſt, als einen allgemeinen, immer giltigen Satz auszuſprechen, ſ. die Bem. zu K. 1, 4.

V. 10. enthält eine Steigerung des Vorigen. Da nämlich Geſundheit und Schönheit leibliche und angeborene Vorzüge, folglich mehr als andere äußere Güter als unmittelbare Geſchenke aus der Hand des Schöpfers zu betrachten ſind, ſo ſcheint ihnen der Vf. einen höheren Werth als den V. 8 u. 9 genannten Gütern zuzugeſtehen. *Ὑπέρ* drüber hinaus = mehr als, ſ. Win. S. 382. — Noch höher wird der Vorzug der Weisheit im folgenden Satze geſtellt; denn die meiſten bisher genannten Güter ſind zur Lebensnothdurft entbehrlich, dagegen iſt das Sonnenlicht zum phyſiſchen Leben unentbehrlich, und doch ziehe er ſelbſt dieſem den Beſitz der Weisheit vor. Das *ἔχειν* iſt an ſich überflüſſig, es ſcheint zur genaueren Beſtimmung geſetzt, und man hat es mit *αὐτὴν ἔχειν* als Einen Subſtantivbegriff zu denken: „ſie zu haben" = „ihren Beſitz." Daß nämlich *φῶς* das Sonnen- oder Tageslicht bedeute, geht aus dem bereits erörterten Zuſammenhange, wie auch aus dem

beigefügten Gegensatze, ὅτι — αὐτῆς, der den Grund der vorigen Behauptung enthält, unzweifelhaft hervor. In demselben wird die Weisheit selbst als ein Licht dargestellt und zwar in einem anderen Sinne, als unten V. 26, nämlich in sofern das Licht, wie auch sonst sehr häufig, Bild der Erkenntniß und Tugend ist. Ὅτι ἀκολμ. τὸ ἐκ ταύτης φέγγος] Ἀκοίμητος eigentlich nicht schlafend, d. i. rastlos, hier also unaufhörlich leuchtend. „Oder soll die eigentliche Bedeutung schlafen beibehalten werden, so ist das Bild daher entlehnt, daß die Sonne bei ihrem Untergange gleichsam in ihr Schlafgemach eintritt, wo ihr Strahl für uns erloschen ist.“ Heydenr. Außer dem Bilde ist der Sinn: die Weisheit äußere unaufhörlich ihren wohlthätigen Einfluß auf das geistige Leben. Da nun der Nachdruck auf dem ἀκολμ. liegt, und der Vf. eben hierin einen Vorzug der Weisheit vor dem physischen Lichte findet, so scheint er darauf hindeuten zu wollen, daß für einen Jeden dereinst im Tode das physische Licht erlesche, das geistige Leben aber immerfort unter dem wohlthätigen Einflusse der Weisheit stehe und durch sie der Unsterblichkeit theilhaftig werde, vgl. K. 6, 18, und zum Sinne des Verses überhaupt Ps. 119, 105.

V. 11—12. Es seyen ihm aber mit der Weisheit zugleich auch alle äußeren Güter zu Theil geworden, über die er hauptsächlich darum sich gefreut, weil ihn die Weisheit den richtigen Gebrauch derselben gelehrt, obschon er sie als deren Urheberin nicht gekannt habe.

V. 11. Ἦλθε δὲ —— μετ' αὐτῆς] Unter ἀγαθά versteht Heydenreich hauptsächlich moralische Güter. Darauf deutet wohl auch die Vulgata im zweiten Gliede hin: innumerabilis honestas per manus illius. Dagegen spricht aber 1) daß wenn man den Begriff der Weisheit aus unserem Buche abstrahirt, diese eben als Inbegriff und Quelle alles moralischen und religiösen Guten erscheint, was doch dem Vf. selbst bekannt seyn mußte, in welchem Falle er aber V. 12 nicht sagen konnte: ἠγνόουν — τούτων. 2) nimmt unser Vf. zweifelsohne auf die Erzählung von Salomo 1 Kön. 3, 13 Rücksicht, wo es heißt,

geachtet als irdiſche Güter und äußeren Glanz. — Dieſer Gedanke ſcheint weitere Ausführung von 1 Kön. 3, 11 zu ſeyn; über ihn vgl. auch Hiob 28, 15 ff. Prov. 3, 14—15. 8, 10—11. 19. 16, 16. vgl. mit Pſ. 19, 11. 119, 72. Auch führt Grotius zwei parallele Ausſprüche aus alten Dichtern an: *Οὐκ ἔστι σοφίας χρῆμα τιμιώτερον* und *σοφία δὲ πλούτου κτῆμα τιμιώτερον*, welchen Gedanken auch Plutarch de educ. c. 8. in Beziehung auf alle irdiſchen Güter ausſpricht.

V. 8. Der Genit. *σκήπτρ. κ. θρ.* hängt von *πρό* in *προκρίν.* ab, Matthiä Gr. §. 379.

V. 9. *Ἄτιμητος*, nicht geachtet, daher 1) verachtet; 2) nicht taxirt, weil es über alle Schätzung erhaben iſt; inaestimabilis. — *Ὡς πηλὸς — — αὐτῆς*] Aehnlich Paulus in Bezug auf die ſelige Gemeinſchaft mit Chriſtus, Philipp. 3, 8: *δι' ὃν τὰ πάντα — ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι, ἵνα χριστὸν κερδήσω.* Das Futurum *λογισθήσεται* ſcheint vom Vf. gewählt worden zu ſeyn, um ſein Urtheil über den Werth der Weisheit, das für ihn Grundſatz iſt, als einen allgemeinen, immer giltigen Satz auszuſprechen, ſ. die Bem. zu K. 1, 4.

V. 10. enthält eine Steigerung des Vorigen. Denn nämlich Geſundheit und Schönheit leibliche und angeborene Vorzüge, folglich mehr als andere äußere Güter als unmittelbare Geſchenke aus der Hand des Schöpfers zu betrachten ſind, ſo ſcheint ihnen der Vf. einen höheren Werth als den V. 8 u. 9 genannten Gütern zuzugeſtehen. *Ὑπέρ* drüber hinaus = mehr als, ſ. Win. S. 382. — Noch höher wird der Vorzug der Weisheit im folgenden Satze geſtellt; denn die meiſten bisher genannten Güter ſind zur Lebensnothdurft entbehrlich, dagegen iſt das Sonnenlicht zum phyſiſchen Leben unentbehrlich, und doch ziehe er ſelbſt dieſem den Beſitz der Weisheit vor. Das *ἔχειν* iſt an ſich überflüſſig, es ſcheint zur genaueren Beſtimmung geſetzt, und man hat es mit *αὐτὴν ἔχειν* als Einen Subſtantivbegriff zu denken: „ſie zu haben“ = ihren Beſitz. Daß [illegible] lich *φῶς* das [illegible] dem here

beigefügten Gegensatze, ὅτι — αὐτῆς, der den Grund der vorigen Behauptung enthält, unzweifelhaft hervor. In demselben wird die Weisheit selbst als ein Licht dargestellt und zwar in einem anderen Sinne, als [illegible] nämlich in sofern das Licht, wie auch sonst im Bild der Erkenntniß und Tugend ist. Ὅτι — ἐκ ταύτης φέγγος] Ἀκοίμητος eigentlich wachend, d. i. rastlos, hier also unaufhörlich. „Oder soll die eigentliche Bedeutung [illegible] werden, so ist das Bild daher entlehnt, daß [illegible] ihrem Untergange gleichsam in ihr Schlafgemach [illegible] ihr Strahl für uns erloschen ist.“ Heydenr. Bilde ist der Sinn: die Weisheit äußert [illegible] wohlthätigen Einfluß auf das geistige [illegible] Nachdruck auf dem ἀκοίμ. liegt, um [illegible] einen Vorzug der Weisheit vor den [illegible] det, so scheint er darauf hindeuten zu [illegible] Jeden dereinst im Tode das physische [illegible] geistige Leben aber immerfort unter [illegible] flusse der Weisheit stehe und durch [illegible] theilhaftig werde, vgl. K. 6, 18. [illegible] Verses überhaupt Ps. 119, 105. V.

V. 11—12. Es seyen ihm [illegible] V. 4. zugleich auch alle äußeren Güter [illegible] in kri- die er hauptsächlich darum sich [illegible] da ge- heit den richtigen Gebrauch der- [illegible] orte re- als deren Urheberin nicht gekannt [illegible], dergleichen

V. 11. Ἦλθε δὲ — [illegible] it zu prä- versteht Heydenreich [illegible], αἰρέτις. Darauf deutet wohl auch [illegible] Vf. sagt, er Gliede hin: innumerabilis [illegible] cht gekannt, Dagegen spricht aber [illegible] einen, die er Weisheit aus unserem [illegible] Gottes denkt, Quelle [illegible] war unmittel- scheint, was doch [illegible] Vorzuge ge- welchem Falle er aber [illegible] von der einen [illegible], da der Vf. [illegible] rlichen Weis-

daß dieſem auch das zu Theil geworden ſey, um was er nicht gebeten habe, nämlich Reichthum und Ehre; daher wir π. ἀγαθά von allen äußeren Gütern verſtehen, welche Salomos Leben verherrlichten; vgl. K. 8, 5. 10, 10. Einige Aehnlichkeit mit der Behauptung des Vfs. hat der Ausſpruch Jeſu bei Matth. 6, 33. — Mittelſt δέ zu Anfang des Verſes ſtellt der Vf. den Gedanken von V. 11—12 in eine Art Gegenſatz mit V. 8—10. Da er nämlich im Vorhergehenden (V. 8—10) behauptet hatte, daß die Weisheit mit keinem irdiſchen Gute in Vergleich zu ſtellen ſey, konnte es ſcheinen, als ob er dieſelbe durchaus in gar keinem Verhältniß zu Letzterem gedacht wiſſen wolle. So aber ſcheint er ſich das Verhältniß ſo zu denken: dennoch ſey er auch des Beſitzes der äußeren Güter theilhaft geworden, indem er ſich durch ſein Streben nach Weisheit derſelben würdig gemacht habe.

V. 12. *Εὐφράνθην ἐπὶ πάντων*] Statt *ἐπὶ πάντων* findet ſich in den Codd. Alex. 55. 106. 248. 253. 254. ABCHI und Ed. Compl. *ἐπὶ πᾶσιν*, welches das Object der Freude bezeichnen würde, vgl. die Bem. zu K. 1, 13. Indeſſen läßt ſich die Entſtehung dieſer Lesart, als der leichteren, eher denken, als das Umgekehrte, und *ἐπὶ πάντων* giebt ebenfalls einen guten Sinn, indem es bedeutet: auf Veranlaſſung oder bei Allem.

Ὅτι αὐτῶν ἡγεῖται σοφία] Dieſe Worte und ihr Verhältniß zu dem folgenden Gliede iſt etwas ſchwierig. Am unglücklichſten iſt Schleusners Deutung im Thes. III, p. 18, der ſogar *ἡγεῖται* in das Imperf. *ἡγεῖτο* umändert und überſetzt: quoniam quasi dux deduxit me ad illa bona sapientia, denn *ἡγεῖσθαί τινος* iſt niemals ducere ad aliquid. Die meiſten anderen Erklärer faſſen das Wort in der Bedeutung vorangehen, ſo daß die übrigen Güter als das Gefolge der Weisheit gedacht werden. Allein gegen dieſe Erklärung ſpricht hauptſächlich der Umſtand, daß der Vf. mittelſt des Präſens *ἡγεῖται* den Satz als eine allgemeingiltige Wahrheit hinſtellt. Billigen wir nun die gewöhnliche Erklärung, ſo würde der Vf. nicht nur mit der Erfahrung im Widerſpruche ſeyn, da dieſe augenfällig lehrt,

Weisheit und Tugend nicht immer äußere Güter, viel-
r oft deren Gegentheil im Gefolge hat. Wir faſſen da-
mit Gaab ἡγεῖσθαι in der Bedeutung leiten, re-
ren, wodurch auch der Gedanke viel bedeutſamer und
Streben des Vfs., die Weisheit Salomos zu idealiſiren,
: angemeſſener wird. Der Sinn iſt nämlich dann fol-
ɔer: Er habe ſich bei allen dieſen Gütern gefreut, und
r aus dem Grunde, weil die Weisheit dieſelben beherr-
, d. h. ihn deren richtige Schätzung und Gebrauch
t, und vor Uebermuth, Verſchwendung und Unmäßig-
bewahre. Strigel: gubernatrix earum.

Ἡγνόουν δὲ — — τούτων] Das Wort γενέτις,
etrix findet ſich außer dieſer Stelle weder bei einem
ſchen, noch bei einem Profanſchriftſteller, daher ſich
Lesart der Codd. 23. 253. EHI: γένεσιν, welches als
tractum pro concr. (Matth. gr. Gr. II, S. 961.) zu
n ſeyn und folglich denſelben Sinn, wie die gewöhnliche
ırt, ausdrücken würde, wohl am beſten aus dem An-
: erklärt, den die Abſchreiber an dem ἅπαξ λεγ. nah-
. Daſſelbe gilt von der Lesart γενέτην in Cod. 261
3, gegen welche ſich grammatiſch nichts einwenden ließe,
ɔft Substantiva masc. zu Femin. geſetzt werden, z. B.
8, V. 6: σοφία τεχνίτης, Matth. Gr. S. 962. 4.
) hat man keinen Grund, von der durch die meiſten kri-
en Auctoritäten beglaubigten Lesart abzugehen, da γε-
ς vollkommen analog gebildet iſt (vgl. die Worte τε-
ις, ἱκέτις, δεσπότις), und unſer Vf. es liebt, dergleiɔ
weibliche Subst. concreta von der Weisheit zu prä-
en, ſ. V. 21: τεχνῖτις. K. 8, 4. μύστις, αἰρέτις.
) die Vulg. überſetzt *mater*. — Da der Vf. ſagt, er
die Weisheit als Erzeugerin jener Güter nicht gekannt,
ann er hier nur die göttliche Weisheit meinen, die er
als welterhaltende und regierende Kraft Gottes denkt,
V. 22 ff. K. 8, 1. 5. Nun hatte er zwar unmittel-
vorher von der Weisheit als menſchlichem Vorzuge ge-
delt; indeſſen kann ein ſolcher Uebergang von der einen
isheit zur anderen nichts Auffälliges haben, da der Vf.
menſchliche Weisheit als eine nur vom göttlichen Weis-

heitsgeiſte gewirkte und mitgetheilte ſich denkt, ſ. V. 7. Durch den Satz ἠγνόουν — — τούτων ſcheint Pſeudoſ. ausdrücken zu wollen: Seine Freude habe ſich um ſo höher geſteigert, je unbekannter ihm vorher die Weisheit als Erzeugerin jener Güter geweſen ſey.

V. 13 kömmt Pſeudoſalomo nach ſeiner ſich wiederholenden Manier auf die ſchon K. 6, 23 ausgeſprochene Verſicherung zurück, fern von jeglicher Mißgunſt ſeine Belehrungen mittheilen zu wollen. — Ἔμαθον sc. αὐτήν: die Weisheit. — Ἀδόλως erklärt Baduell durch: „sine frustratione," in ſofern er in ſeinen Erwartungen, welche er bei Erlernung der Weisheit gehabt habe, nicht getäuſcht worden ſey. Allein 1) hat ἀδόλως dieſe Bedeutung gar nicht, und 2) erheiſcht das parallele ἀφθόνως, daß wir auch ἀδόλως von einem Charakterfehler verſtehen: arglos, d. i. wahrſcheinlich: „ohne etwas von meinen Kenntniſſen vorzuenthalten;" der Grund hievon liegt in der Freiheit von Mißgunſt, ἀφθονία, ſ. K. 6, 23. — Τὸν πλοῦτον αὐτῆς οὐκ ἀποκρύπτομαι] Dieſer Satz kann eine doppelte Bedeutung haben, entweder: „ich will nicht verhehlen, will auseinanderſetzen, welchen Reichthum die Weisheit enthalte;" — allein zu der Verſicherung der Neidloſigkeit iſt folgender Sinn paſſender: ich will ihren Reichthum nicht vorenthalten, d. h. will durch meine Belehrung euch der Güter theilhaftig zu machen ſuchen, welche die Weisheit in ſich ſchließt, ſo daß die Worte die genauere Beſtimmung zu ἀδόλως u. ἀφθόνως enthalten. Πλοῦτος hier innere Güter, als: mannichfaltige Kenntniſſe, Tugend und Frömmigkeit. Das Präſ. ἀποκρύπτομαι ſtatt des Futurs, weil der Vf. eben im Begriff iſt, ſeine Auseinanderſetzung zu beginnen.

V. 14 enthält die nähere Beſtimmung zu πλοῦτος αὐτῆς in V. 13, daher γάρ. Bauerm's Annahme, daß dieſe Partikel ſich auf einen zu ſupplirenden Zwiſchenſatz dolendum esset, si absconderetur, iſt mithin unnöthig. Ἀνεκλιπὴς — — ἀνθρώποις] Es iſt zu dieſem Satz aus dem Vorhergehenden entweder αὐτῆς, oder als Subject αὐτή zu wiederholen. Ἀνεκλιπής: nicht fehlend, nicht

gehend, unerschöpflich, K. 8, 18. Luc. 12, 33. θησαυρ. κλειπτος. Ὅν οἱ —— ἐστελλαντο φιλιαν] Die öhnliche Lesart ὃν οἱ χρησάμενοι enthält offenbar ein mmatischen Fehler und ist deßhalb zu verwerfen. Es zt sich nur, welche der beiden übrigen Lesarten, ᾧ οἱ ησάμ. oder ὃν οἱ κτησ. den Vorzug verdiene. Die erstere bloß die Auctorität dreier Codd., 23. 253 u. H, für ; die letztere dagegen findet sich in den Codd. Alex. CDEFG, 55. 106. 157. 254. 261. 296. und paßt allein i Sinne der Stelle; denn da die Weisheit in praktischer ziehung auch Frömmigkeit und Tugend umfaßt, so muß n ihr Besitz zur Freundschaft mit Gott führen, wäh- d von einer Anwendung derselben in der angegebenen deutung nicht die Rede seyn kann. — Das πρὸς θεόν mit φιλιαν zu verbinden, wovon Röm. 8, 7 das Ge- theil ἔχθρα εἰς θεόν, oder ἔχθρα τοῦ θεοῦ bei Jac. 4. Daß στέλλεσθαι φιλιαν „Freundschaft schließen" euten müsse, sieht man leicht (Vulg.: participes facti it amicitiae Dei) dagegen ist es schwieriger, zu bestim- n, wie die Worte zu dieser Bedeutung kommen. Ent- der nehme man στέλλεσθαι in der Bedeutung induere, LXX Prov. 31, 24 τάξιν ἐστελλατο neben ἰσχὺν ἐυπρέπειαν ἐνεδύσατο, dann würde die Redensart euten: Freundschaft mit Gott anziehen, d. h. in sie gehen. Oder man fasse mit Heydenr. στέλλεσθαι der ebenfalls vorkommenden Bedeutung contrahere, m entsprächen die Worte dem lat. familiaritatem con- here. Aehnlich K. 1, 15: συνθήκην τίθεσθαι πρός a. Φιλία πρὸς τὸν θεόν derjenige Gemüthszustand des enschen, in welchem er mit Gott in engerer Gemeinschaft ht, von diesem geliebt und geschätzt wird; vgl. V. 27: φια —— φίλους θεοῦ κατασκεύαξει, u. V. 28. Der rist ἐστελλαντο ist entweder in seiner eigentlichen Be- utung gesetzt ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit, oder r Vf. denkt an die bisher Statt gehabten Fälle, in nen die Weisheit zur Freundschaft und Gemeinschaft mit ott führte. — Διὰ τὰς —— συσταθέντες] Συνι- τάναι τινά τινι, jemanden mit einem in freundliche Ver-

bindung bringen, empfehlen, 1 Macc. 12, 43. 2 Macc. 4, 24. u. häufig im N. T. s. Bretschn. Lex. II, p. 743. — *Δωρεαί*, Gaben, Vorzüge, wie das lat. dotes, welche uns Gott wohlgefällig machen, ist vielleicht im Gegensatz zu den äußeren Opfergeschenken gesagt. Diese Vorzüge entspringen *ἐκ παιδείας*. Dieses Wort kann hier nicht wie K. 1, 5. die praktische Weisheit, Tugend und Sittlichkeit, da diese den Vorzug selbst ausmacht, sondern nur die Belehrung, nämlich über die Weisheit, bedeuten, wie K. 6, 17. Gaabs Meinung, der Vf. habe auf die orientalische Sitte Rücksicht genommen, nach welcher man zu demjenigen, dem man sich habe empfehlen wollen, mit Geschenken gekommen sey, läßt sich nicht beweisen.

V. 15. Der Gedanke an den Reichthum und die innere Fülle der Weisheit macht in dem Verf. den Wunsch rege, daß ihn Gott bei seinem Vortrage unterstützen möge. In der Aussprache dieses Wunsches liegt eine nochmalige Einleitung in den Vortrag selbst und somit ein abermaliger Beweis, wie wenig der Vf. die logische Ordnung der Gedanken festhält.

Ἐμοὶ δὲ δῴη — — γνώμην] Ueber die Form *δῴη* s. Win. S. 72. — *Εἰπεῖν κατὰ γνώμην* versteht Baduell von der facultas orationis, qua concepta animi et cogitata facillime exprimuntur, quam facundiam aut eloquentiam appellant. Sunt enim, fügt er hinzu, ut dicit Cicero, aliqui qui recte sentiunt et tamen illud quod sentiunt, non possint polite distincteque dicere. Aehnlich Heydenr. Mit Recht macht aber Bauermst. auf das Gesuchte und Gezwungene dieser Erklärung aufmerksam. Kleuker übers.: nach bester Einsicht reden, d. h. so gut ich kann. Allein wenn Pseudosalomo weiter nichts wollte, so würde es unstatthaft gewesen seyn, diesen Wunsch an Gott zu richten. Einzig passend ist Gaabs, Bauermeisters und de Wettes Erklärung: nach Wunsch, indem *κ. γν.* in der Stelle 2 Macc. 9, 20 zweifelsohne diese Bedeutung hat.

Ἐνθυμηθῆναι — δεδομένων] Statt der gewöhnlichen, von allen neueren Erklärern, mit Ausnahme von

Brmſt. und de Wette, gebilligten Lesart des Cod. Vat., welcher die Vulg. folgt, haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 254. 261. 296 ABDEH, Arab. Syr.: λεγομένων. Neben dieſen überwiegenden äußeren Argumenten wird dieſe Lesart aber auch durch innere Gründe beſtätigt. Denn es läßt ſich nicht wohl begreifen, wie aus δεδομένων habe λεγομένων entſtehen können, wogegen das Umgekehrte leicht erklärlich iſt, in ſofern ein Abſchreiber das vorhergegangene γνώμη in der Bedeutung Einſicht faßte, und nun, um im Nebengliede ein paralleles Wort zu haben, λεγομένων, das er nicht verſtand, in δεδομένων, d. i. Gabe der Weisheit, änderte. Auch konnte dieſe Lesart in dem kurz (V. 14) vorhergegangenen δωρεάς ihren Urſprung haben. Anlangend den Sinn der Worte, ſo erklärt Brmſt. ἐνθυμηθ. durch cogitare de sapientia ejusque effectibus und ἀξίως τῶν λεγομ. durch: convenienter dictis (ἀδόλως ἔμαθον, ἀφθόνως μετ.) h. l. non admixto malo alios in errorem inducendi et fallaciis ludendi consilio nec invidia. Allein 1) meint der Vf. mit der Verſicherung ſeiner Neidloſigkeit nicht, daß er ſeine Leſer oder Zuhörer nicht täuſchen oder irre führen, ſondern nur, daß er ihnen keine ſeiner Einſichten vorenthalten wolle; τὸν πλ. αὐτ. οὐκ ἀποκρύπτομαι; 2) bezöge ſich ἀξίως λεγομένων auf das V. 13 vorhergegangene ἀδόλως ἔμ., ἀφθόνως μεταδ., ſo hätte das Perfectum λελεγμένων ſtehen müſſen. Richtiger verſteht man wohl τὰ λεγόμενα im weiteren Sinne: das was von mir geſagt wird, d. i. mein Vortrag über die Weisheit, und faßt den Gedanken ſo: Möge auch mein Denken der Erhabenheit des von mir abzuhandelnden Gegenſtandes entſprechen, d. h. möge während meines Vortrags kein unlauterer Gedanke in mir aufſteigen, da die Weisheit, als etwas Lauteres und Reines, alles Unreine flieht, V. 25. Nach dieſer Erklärung bildet das εἰπεῖν und ἐνθυμηθῆναι einen treffenden Gegenſatz: Beides, Reden und Denken, möge der Würde des von mir abzuhandelnden Gegenſtandes angemeſſen ſeyn.

Ὅτι αὐτὸς — — διορθωτής] Αὐτός hier wieder wie K. 6, 7. mit Nachdruck geſetzt. Heydenreichs

Erklärung des ὁδηγὸς σοφίας, welcher auch Gaab nicht abgeneigt ist, durch Führer der Weisheit, d. h. der, welcher ihr ihre Bahn vorzeichnet, ihr die Richtung giebt, in und nach welcher sie als von Gott ausgehende Kraft wirken soll, ist zwar grammatisch richtig, paßt aber nicht recht zum folgenden διορθωτὴς σοφῶν, zu welchem σοφ. ὁδηγός wegen des καὶ — καὶ in parallelem Verhältniß stehen muß. Richtiger übersetzt man daher: Führer zur Weisheit, d. h. Verleiher derselben (vgl. Ps. 145, 10: ὁδηγεῖν ἐν ἀληθείᾳ. Ps. 25. 5: ὁδήγεῖν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Joh. 16, 13: ὁδηγ. εἰς π. ἀλ.), so daß σοφίας Genitiv des fernerliegenden Abhängigkeitsverhältnisses ist, wie Matth. 10, 5. ὁδὸς ἐθνῶν, Weg zu den Heiden; vgl. Win. S. 172. Aber nachdem Gott die Menschen zur Weisheit geführet hat, überläßt er sie nicht sich selbst, sondern waltet fort und fort über ihnen, leitet und führet sie, ist τ. σοφ. διορθωτής, daher Pseudosalomo hoffte, daß er ihn auch bei seinem gegenwärtigen Vortrage leiten werde.

Indem der Vf. V. 16 zunächst die letzten Worte des 15ten Verses näher bestimmt, nimmt er gleich Gelegenheit, V. 16—21 eine Schilderung der menschlichen Weisheit nach ihren Theilen und Umfange in rein theoretischer Hinsicht beizufügen. Das Ganze ist eine idealisirte Ausführung von der Schilderung der dem Salomo verliehenen Weisheit in 1 Kön. 5, 9—14, als welcher sonst keine auf Erden gleichgekommen sey (s. das Nähere hierüber in der Einleitung), und scheint im Gegensatze zu V. 22 ff. zu stehen, wo der Vf. das Wesen und die Wirkungen der göttlichen Weisheit in erhabenem Lobe preist. Endlich ist unser Abschnitt in Verbindung mit K. 8, 8 auch in sofern wichtig, als er uns lehrt, welche Kenntnisse die gebildeten Juden in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus zum Umfange des menschlichen Wissens rechneten, nämlich Geschäftskunde, Chronologie, Astronomie, Zoologie, Angelologie, Psychologie, Botanik, Pharmacie und nach K. 8, 8 auch Geschichte und Rhetorik.

V. 16. Ἐν γὰρ — — λόγοι ἡμῶν] Γάρ dient zur Erläuterung des ὅτι αὐτὸς — — διορθωτὴς V. 15.

Ueber die Formel ἐν χειρὶ ſ. zu K. 3, 1. Ἡμεῖς ganz allgemein: wir, d. h. unſer Leben, nebſt Allem, was unſeren inneren und äußeren Zuſtand begründet. Πᾶσά τε — — ἐπιστήμη] Φρόνησις nimmt Heydenr. von der Ideenbildung und der Erkenntniß der Dinge; dieſe Bedeutung paßt aber nicht zu dem ἐργατειῶν ἐπιστήμη nach der Erklärung, welche wir für die richtige halten. Denn da der Vf. mittelſt τέ — καί die φρόνησις und ἐργατ. ἐπιστ. als verwandte Begriffe bezeichnet, ſo kann φρόνησις wegen des gleich zu erörternden Sinnes von ἐργ. ἐπιστ. nur in der K. 6, 15 vorkommenden Bedeutung gefaßt werden, ſ. S. 155. — Ἐργατεία iſt, ſo viel ich weiß, ἅπαξ λεγόμ., kann aber, als von ἐργάτης abgeleitet, nur ſ. a. Arbeit, Geſchäft bedeuten, daher de Wette ἐργ. ἐπιστ. ganz richtig durch Geſchäftskunde überſetzt. Luther: „Kunſt in allerlei Geſchäften.“ Dagegen haben ohne alle Befugniß Lor. u. Corn. a Lap. den Ausdruck von der peritia artium mechanicarum et agriculturae verſtanden, welche Salomo beſonders im Tempelbau beurkundet habe. Eben ſo unrichtig iſt Heydenr's. Erklärung des ἐργ. von den Werken Gottes in der Natur, weil V. 17 lauter ſolche aufgeführt würden. Denn 1) würde dann um der Deutlichkeit willen ein Beiſatz erforderlich geweſen ſeyn, wie θεοῦ, 2) wäre dann ἐργ. ἐπιστ. mit dem folgenden τῶν ὄντων γνῶσις ſynonym, wodurch eine unerträgliche Wiederholung entſtünde.

V. 17. Da wir ſo eben in V. 16 jede vorbereitende Beziehung auf V. 17, wie ſie nach Heydenreichs Erklärung Statt fände, verworfen haben, ſo kann auch γάρ in V. 17 nicht einen Grund oder Erläuterung zu V. 16 einführen, ſondern daſſelbe iſt dem γάρ in V. 16 coordinirt und enthält eine zweite Erläuterung von V. 15.

Τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ] Man hat dieſen Ausdruck aus der Platoniſchen Philoſophie erklären wollen, z. B. Brucker. Plato unterſchied bekanntlich die δόξα oder die Kenntniß des Sinnlichen, der Erſcheinungswelt, des Wandelbaren und Vergänglichen, von der ἐπιστήμη, der Kenntniß des Allgemeinen, Abſoluten und Unbedingten, der Ideen, τὰ ὄντα oder τὸ ὄν; über welchen Gegenſatz beſon-

geachtet als irdische Güter und äußeren Glanz. — Dieser Gedanke scheint weitere Ausführung von 1 Kön. 3, 11 zu seyn; über ihn vgl. auch Hiob 28, 15 ff. Prov. 3, 14—15. 8, 10—11. 19. 16, 16. vgl. mit Ps. 19, 11. 119, 72. Auch führt Grotius zwei parallele Aussprüche aus alten Dichtern an: *Οὐκ ἔστι σοφίας χρῆμα τιμιώτερον* und *σοφία δὲ πλούτου κτῆμα τιμιώτερον*, welchen Gedanken auch Plutarch de educ. c. 8. in Beziehung auf alle irdischen Güter ausspricht.

V. 8. Der Genit. *σκήπτρ. κ. θρ.* hängt von *πρό* in *προκρίν.* ab, Matthiä Gr. §. 379.

V. 9. *Ἄτιμητος*, nicht geachtet, daher 1) verachtet; 2) nicht taxirt, weil es über alle Schätzung erhaben ist, inaestimabilis. — *Ὡς πηλὸς — — αὐτῆς*] Aehnlich Paulus in Bezug auf die selige Gemeinschaft mit Christus, Philipp. 3, 8: *δι' ὃν τὰ πάντα — ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι, ἵνα χριστὸν κερδήσω.* Das Futurum *λογισθήσεται* scheint vom Vf. gewählt worden zu seyn, um sein Urtheil über den Werth der Weisheit, das für ihn Grundsatz ist, als einen allgemeinen, immer giltigen Satz auszusprechen, s. die Bem. zu K. 1, 4.

V. 10. enthält eine Steigerung des Vorigen. Da nämlich Gesundheit und Schönheit leibliche und angeborene Vorzüge, folglich mehr als andere äußere Güter als unmittelbare Geschenke aus der Hand des Schöpfers zu betrachten sind, so scheint ihnen der Vf. einen höheren Werth als den V. 8 u. 9 genannten Gütern zuzugestehen. *Ὑπέρ* drüber hinaus = mehr als, s. Win. S. 382. — Noch höher wird der Vorzug der Weisheit im folgenden Satze gestellt; denn die meisten bisher genannten Güter sind zur Lebensnothdurft entbehrlich, dagegen ist das Sonnenlicht zum physischen Leben unentbehrlich, und doch ziehe er selbst diesem den Besitz der Weisheit vor. Das *ἔχειν* ist an sich überflüssig, es scheint zur genaueren Bestimmung gesetzt, und man hat es mit *αὐτὴν ἔχειν* als Einen Substantivbegriff zu denken: „sie zu haben" = „ihren Besitz." Daß nämlich *φῶς* das Sonnen- oder Tageslicht bedeute, geht aus dem bereits erörterten Zusammenhange, wie auch aus dem

igefügten Gegensatze, ὅτι — αὐτῆς, der den Grund der rigen Behauptung enthält, unzweifelhaft hervor. In mselben wird die Weisheit selbst als ein Licht darge- stellt und zwar in einem anderen Sinne, als unten V. 26, imlich in sofern das Licht, wie auch sonst sehr häufig, ild der Erkenntniß und Tugend ist. Ὅτι ἀκολμ. τὸ ε ταύτης φέγγος] Ἀκοίμητος eigentlich nicht schla- nd, d. i. rastlos, hier also unaufhörlich leuchtend. Oder soll die eigentliche Bedeutung schlafen beibehalten erden, so ist das Bild daher entlehnt, daß die Sonne bei rem Untergange gleichsam in ihr Schlafgemach eintritt, wo r Strahl für uns erloschen ist." Heydenr. Außer dem ilde ist der Sinn: die Weisheit äußere unaufhörlich ihren ohlthätigen Einfluß auf das geistige Leben. Da nun der achdruck auf dem ἀκολμ. liegt, und der Vf. eben hierin nen Vorzug der Weisheit vor dem physischen Lichte fin- t, so scheint er darauf hindeuten zu wollen, daß für einen eden dereinst im Tode das physische Licht erlesche, das istige Leben aber immerfort unter dem wohlthätigen Ein- usse der Weisheit stehe und durch sie der Unsterblichkeit eilhaftig werde, vgl. K. 6, 18, und zum Sinne des erses überhaupt Ps. 119, 105.

V. 11—12. Es seyen ihm aber mit der Weisheit gleich auch alle äußeren Güter zu Theil geworden, über e er hauptsächlich darum sich gefreut, weil ihn die Weis- it den richtigen Gebrauch derselben gelehrt, obschon er sie s deren Urheberin nicht gekannt habe.

V. 11. Ἦλθε δὲ —— μετ' αὐτῆς] Unter ἀγαθά rsteht Heydenreich hauptsächlich moralische Güter. arauf deutet wohl auch die Vulgata im zweiten liede hin: innumerabilis honestas per manus illius. agegen spricht aber 1) daß wenn man den Begriff der isheit aus unserem Buche abstrahirt, diese eben als In- griff und Quelle alles moralischen und religiösen Guten scheint, was doch dem Vf. selbst bekannt seyn mußte, in elchem Falle er aber V. 12 nicht sagen konnte: ἠγνόουν — ύτων. 2) nimmt unser Vf. zweifelsohne auf die Erzäh- ng von Salomo 1 Kön. 3, 13 Rücksicht, wo es heißt,

daß dieſem auch das zu Theil geworden ſey, um was er nicht gebeten habe, nämlich Reichthum und Ehre; daher wir π. ἀγαθά von allen äußeren Gütern verſtehen, welche Salomos Leben verherrlichten; vgl. K. 8, 5. 10, 10. Einige Aehnlichkeit mit der Behauptung des Vfs. hat der Ausſpruch Jeſu bei Matth. 6, 33. — Mittelſt δέ zu Anfang des Verſes ſtellt der Vf. den Gedanken von V. 11—12 in eine Art Gegenſatz mit V. 8—10. Da er nämlich im Vorhergehenden (V. 8—10) behauptet hatte, daß die Weisheit mit keinem irdiſchen Gute in Vergleich zu ſtellen ſey, konnte es ſcheinen, als ob er dieſelbe durchaus in gar keinem Verhältniß zu Letzterem gedacht wiſſen wolle. So aber ſcheint er ſich das Verhältniß ſo zu denken: dennoch ſey er auch des Beſitzes der äußeren Güter theilhaft geworden, indem er ſich durch ſein Streben nach Weisheit derſelben würdig gemacht habe.

V. 12. *Εὐφράνθην ἐπὶ πάντων*] Statt *ἐπὶ πάντων* findet ſich in den Codd. Alex. 55. 106. 248. 253. 254. ABCHI und Ed. Compl. *ἐπὶ πᾶσιν*, welches das Object der Freude bezeichnen würde, vgl. die Bem. zu K. 1, 13. Indeſſen läßt ſich die Entſtehung dieſer Lesart, als der leichteren, eher denken, als das Umgekehrte, und *ἐπὶ πάντων* giebt ebenfalls einen guten Sinn, indem es bedeutet: auf Veranlaſſung oder bei Allem.

Ὅτι αὐτῶν ἡγεῖται σοφία] Dieſe Worte und ihr Verhältniß zu dem folgenden Gliede iſt etwas ſchwierig. Am unglücklichſten iſt Schleusners Deutung im Thes. III, p. 18, der ſogar *ἡγεῖται* in das Imperf. *ἡγεῖτο* umändert und überſetzt: quoniam quasi dux deduxit me ad illa bona sapientia, denn *ἡγεῖσθαί τινος* iſt niemals ducere ad aliquid. Die meiſten anderen Erklärer faſſen das Wort in der Bedeutung vorangehen, ſo daß die übrigen Güter als das Gefolge der Weisheit gedacht werden. Allein gegen dieſe Erklärung ſpricht hauptſächlich der Umſtand, daß der Vf. mittelſt des Präſens *ἡγεῖται* den Satz als eine allgemeingiltige Wahrheit hinſtellt. Billigen wir nun die gewöhnliche Erklärung, ſo würde der Vf. nicht nur mit der Erfahrung im Widerſpruche ſeyn, da dieſe augenfällig lehrt,

Weisheit und Tugend nicht immer äußere Güter, viel- r oft deren Gegentheil im Gefolge hat. Wir faſſen da- mit Gaab ἡγεῖσθαι in der Bedeutung leiten, re- ren, wodurch auch der Gedanke viel bedeutſamer und Streben des Vfs., die Weisheit Salomos zu idealiſiren, angemeſſener wird. Der Sinn iſt nämlich dann fol- er: Er habe ſich bei allen dieſen Gütern gefreut, und : aus dem Grunde, weil die Weisheit dieſelben beherr- , d. h. ihn deren richtige Schätzung und Gebrauch :, und vor Uebermuth, Verſchwendung und Unmäßig- bewahre. Strigel: gubernatrix earum.

Ἡγνόουν δὲ — — τούτων] Das Wort γενέτις, etrix findet ſich außer dieſer Stelle weder bei einem ſchen, noch bei einem Profanſchriftſteller, daher ſich Lesart der Codd. 23. 253. EHI: γένεσιν, welches als tractum pro concr. (Matth. gr. Gr. II, S. 961.) zu n ſeyn und folglich denſelben Sinn, wie die gewöhnliche rt, ausdrücken würde, wohl am beſten aus dem An- erklärt, den die Abſchreiber an dem ἅπαξ λεγ. nah- Daſſelbe gilt von der Lesart γενέτην in Cod. 261 , gegen welche ſich grammatiſch nichts einwenden ließe, ſt Substantiva masc. zu Femin. geſetzt werden, z. B. 3, V. 6: σοφία τεχνίτης, Matth. Gr. S. 962. 4.) hat man keinen Grund, von der durch die meiſten kri- n Auctoritäten beglaubigten Lesart abzugehen, da γε- ; vollkommen analog gebildet iſt (vgl. die Worte τε- ις, ἱκέτις, δεσπότις), und unſer Vf. es liebt, dergleі- weibliche Subst. concreta von der Weisheit zu prä- n, ſ. V. 21: τεχνῖτις. K. 8, 4. μύστις, αἱρέτις.) die Vulg. überſetzt *mater*. — Da der Vf. ſagt, er die Weisheit als Erzeugerin jener Güter nicht gekannt, nn er hier nur die göttliche Weisheit meinen, die er als welterhaltende und regierende Kraft Gottes denkt, V. 22 ff. K. 8, 1. 5. Nun hatte er zwar unmittel- vorher von der Weisheit als menſchlichem Vorzuge ge- elt; indeſſen kann ein ſolcher Uebergang von der einen sheit zur anderen nichts Auffälliges haben, da der Vf. menſchliche Weisheit als eine nur vom göttlichen Weis-

heitsgeiſte gewirkte und mitgetheilte ſich denkt, ſ. S
Durch den Satz ἠγνόουν — — τούτων ſcheint Ps
ausdrücken zu wollen: Seine Freude habe ſich um ſo
geſteigert, je unbekannter ihm vorher die Weisheit al
zeugerin jener Güter geweſen ſey.

V. 13 kömmt Pſeudoſalomo nach ſeiner ſich w
holenden Manier auf die ſchon K. 6, 23 ausgeſpr
Verſicherung zurück, fern von jeglicher Mißgunſt sein
lehrungen mittheilen zu wollen. — Ἔμαθον sc. a
die Weisheit. — Ἀδόλως erklärt Baduell durch:
frustratione," in ſofern er in ſeinen Erwartungen,
er bei Erlernung der Weisheit gehabt habe, nicht get
worden ſey. Allein 1) hat ἀδόλως dieſe Bedeutun
nicht, und 2) erheiſcht das parallele ἀφθόνως, daß
auch ἀδόλως von einem Charakterfehler verſtehen: a
d. i. wahrſcheinlich: „ohne etwas von meinen Kennt
vorzuenthalten;" der Grund hievon liegt in der Fr
von Mißgunſt, ἀφθονία, ſ. K. 6, 23. — Τὸν πλοι
αὐτῆς οὐκ ἀποκρύπτομαι] Dieſer Satz kann
doppelte Bedeutung haben, entweder: „ich will nicht
hehlen, will auseinanderſetzen, welchen Reichthum die S
heit enthalte;" — allein zu der Verſicherung der
loſigkeit iſt folgender Sinn paſſender: ich will ihren S
thum nicht vorenthalten, d. h. will durch meine Bele
euch der Güter theilhaftig zu machen ſuchen, welch
Weisheit in ſich ſchließt, ſo daß die Worte die gen
Beſtimmung zu ἀδόλως u. ἀφθόνως enthalten. Πλ
hier innere Güter, als: mannichfaltige Kenntniſſe, T
und Frömmigkeit. Das Präſ. ἀποκρύπτομαι ſtatt de
turs, weil der Vf. eben im Begriff iſt, ſeine Ause
derſetzung zu beginnen.

V. 14 enthält die nähere Beſtimmung zu πλ
αὐτῆς in V. 13, daher γάρ. Bauerm's Annahme
dieſe Partikel ſich auf einen zu ſupplirenden Zwiſche
dolendum esset, si absconderetur, iſt mithin unn
Ἀνεκλιπὴς — — ἀνθρώποις] Es iſt zu dieſem
aus dem Vorhergehenden entweder αὐτῆς, oder als
ject αὐτή zu wiederholen. Ἀνεκλιπὴς: nicht fehlend,

sgehend, unerschöpflich, K. 8, 18. Luc. 12, 33. θησαυρ. ἐκλειπτος. Ὃν οἱ —— ἐστελλαντο φιλιαν] Die wöhnliche Lesart ὃν οἱ χρησάμενοι enthält offenbar ein ammatischen Fehler und ist deßhalb zu verwerfen. Es gt sich nur, welche der beiden übrigen Lesarten, ᾧ οἱ ησάμ. oder ὃν οἱ κτησ. den Vorzug verdiene. Die erstere t bloß die Auctorität dreier Codd., 23. 253 u. H, für h; die letztere dagegen findet sich in den Codd. Alex. BCDEFG, 55. 106. 157. 254. 261. 296. und paßt allein m Sinne der Stelle; denn da die Weisheit in praktischer ziehung auch Frömmigkeit und Tugend umfaßt, so muß on ihr Besitz zur Freundschaft mit Gott führen, wäh- id von einer Anwendung derselben in der angegebenen edeutung nicht die Rede seyn kann. — Das πρὸς θεόν mit φιλιαν zu verbinden, wovon Röm. 8, 7 das Gentheil ἔχθρα εἰς θεόν, oder ἔχθρα τοῦ θεοῦ bei Jac. 4. Daß στέλλεσθαι φιλιαν „Freundschaft schließen" deuten müsse, sieht man leicht (Vulg.: participes facti nt amicitiae Dei) dagegen ist es schwieriger, zu bestim- n, wie die Worte zu dieser Bedeutung kommen. Entder nehme man στέλλεσθαι in der Bedeutung induere, ie LXX Prov. 31, 24 τάξιν ἐστείλατο neben ἰσχὺν ιὶ εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο, dann würde die Redensart deuten: Freundschaft mit Gott anziehen, d. h. in sie ngehen. Oder man fasse mit Heydenr. στέλλεσθαι der ebenfalls vorkommenden Bedeutung contrahere, nn entsprächen die Worte dem lat. familiaritatem conahere. Aehnlich K. 1, 15: συνθήκην τίθεσθαι πρός va. Φιλια πρὸς τὸν θεόν derjenige Gemüthszustand des enschen, in welchem er mit Gott in engerer Gemeinschaft eht, von diesem geliebt und geschätzt wird; vgl. V. 27: οφία —— φίλους θεοῦ κατασκευάζει, u. V. 28. Der oristst ἐστείλαντο ist entweder in seiner eigentlichen Beutung gesetzt ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit, oder er Vf. denkt an die bisher Statt gehabten Fälle, in enen die Weisheit zur Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott führte. — Διὰ τὰς —— συσταθέντες] Συνιστάναι τινά τινι, jemanden mit einem in freundliche Ver-

bindung bringen, empfehlen, 1 Macc. 12, 43. 2 Macc. 4, 24. u. häufig im N. T. s. Bretschn. Lex. II, p. 743. — *Δωρεαί*, Gaben, Vorzüge, wie das lat. dotes, welche uns Gott wohlgefällig machen, ist vielleicht im Gegensatz zu den äußeren Opfergeschenken gesagt. Diese Vorzüge entspringen *ἐκ παιδείας*. Dieses Wort kann hier nicht wie K. 1, 5. die praktische Weisheit, Tugend und Sittlichkeit, da diese den Vorzug selbst ausmacht, sondern nur die Belehrung, nämlich über die Weisheit, bedeuten, wie K. 6, 17. Gaabs Meinung, der Vf. habe auf die orientalische Sitte Rücksicht genommen, nach welcher man zu demjenigen, dem man sich habe empfehlen wollen, mit Geschenken gekommen sey, läßt sich nicht beweisen.

V. 15. Der Gedanke an den Reichthum und die innere Fülle der Weisheit macht in dem Verf. den Wunsch rege, daß ihn Gott bei seinem Vortrage unterstützen möge. In der Aussprache dieses Wunsches liegt eine nochmalige Einleitung in den Vortrag selbst und somit ein abermaliger Beweis, wie wenig der Vf. die logische Ordnung der Gedanken festhält.

Ἐμοὶ δὲ δώῃ — — γνώμην] Ueber die Form *δώῃ* s. Win. S. 72. — *Εἰπεῖν κατὰ γνώμην* versteht Baduell von der facultas orationis, qua concepta animi et cogitata facillime exprimuntur, quam facundiam aut eloquentiam appellant. Sunt enim, fügt er hinzu, ut dicit Cicero, aliqui qui recte sentiunt et tamen illud quod sentiunt, non possint polite distincteque dicere. Aehnlich Heydenr. Mit Recht macht aber Bauermst. auf das Gesuchte und Gezwungene dieser Erklärung aufmerksam. Kleuker übers.: nach bester Einsicht reden, d. h. so gut ich kann. Allein wenn Pseudosalomo weiter nichts wollte, so würde es unstatthaft gewesen seyn, diesen Wunsch an Gott zu richten. Einzig passend ist Gaabs, Bauermeisters und de Wettes Erklärung: nach Wunsch, indem *κ. γν.* in der Stelle 2 Macc. 9, 20 zweifelsohne diese Bedeutung hat.

Ἐνθυμηθῆναι — δεδομένων] Statt der gewöhnlichen, von allen neueren Erklärern, mit Ausnahme von

rmst. und de Wette, gebilligten Lesart des Cod. Vat., lcher die Vulg. folgt, haben die Codd. Alex. 23. 55. 6. 254. 261. 296 ABDEH, Arab. Syr.: λεγομένων. :ben diesen überwiegenden äußeren Argumenten wird diese 3art aber auch durch innere Gründe bestätigt. Denn läßt sich nicht wohl begreifen, wie aus δεδομένων habe ρομένων entstehen können, wogegen das Umgekehrte leicht lärlich ist, in sofern ein Abschreiber das vorhergegangene ὑμη in der Bedeutung Einsicht faßte, und nun, um im bengliede ein paralleles Wort zu haben, λεγομένων, das er ὑt verstand, in δεδομένων, d. i. Gabe der Weisheit, ›erte. Auch konnte diese Lesart in dem kurz (V. 14) hergegangenen δωρεάς ihren Ursprung haben. Anlangend Sinn der Worte, so erklärt Brmst. ἐνθυμηθ. ch cogitare de sapientia ejusque effectibus und ἀξίως ν λεγομ. durch: convenienter dictis (ἀδόλως ἔμαθον, θόνως μετ.) h. l. non admixto malo alios in errorem lucendi et fallaciis ludendi consilio nec invidia. ein 1) meint der Vf. mit der Versicherung seiner Neidgkeit nicht, daß er seine Leser oder Zuhörer nicht täun oder irre führen, sondern nur, daß er ihnen keine ier Einsichten vorenthalten wolle; τὸν πλ. αὐτ. οὐκ ἀποβήτομαι; 2) bezöge sich ἀξίως λεγομένων auf das V. 13 hergegangene ἀδόλως ἔμ., ἀφθόνως μεταδ., so hätte i Perfectum λελεγμένων stehen müssen. Richtiger verßt man wohl τὰ λεγόμενα im weiteren Sinne: das was ι mir gesagt wird, d. i. mein Vortrag über die Weisheit, ὁ faßt den Gedanken so: Möge auch mein Denken der habenheit des von mir abzuhandelnden Gegenstandes entechen, d. h. möge während meines Vortrags kein unlauer Gedanke in mir aufsteigen, da die Weisheit, als das Lauteres und Reines, alles Unreine flieht, V. 25. ach dieser Erklärung bildet das εἰπεῖν und ἐνθυμηθῆναι ien treffenden Gegensatz: Beides, Reden und Denken, ige der Würde des von mir abzuhandelnden Gegenstandes gemessen seyn.

Ὅτι αὐτὸς — — διορθωτής] Αὐτός hier wie r wie K. 6, 7. mit Nachdruck gesetzt. Heydenreichs

Erklärung des ὁδηγὸς σοφίας, welcher auch Gaab nicht abgeneigt ist, durch Führer der Weisheit, d. h. der, welcher ihr ihre Bahn vorzeichnet, ihr die Richtung giebt, in und nach welcher sie als von Gott ausgehende Kraft wirken soll, ist zwar grammatisch richtig, paßt aber nicht recht zum folgenden διορθωτὴς σοφῶν, zu welchem σοφ. ὁδηγός wegen des καὶ — καὶ in parallelem Verhältniß stehen muß. Richtiger übersetzt man daher: Führer zur Weisheit, d. h. Verleiher derselben (vgl. Ps. 145, 10: ὁδηγεῖν ἐν ἀληθείᾳ. Ps. 25. 5: ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν. Joh. 16, 13: ὁδηγ. εἰς π. ἀλ.), so daß σοφίας Genitiv des fernerliegenden Abhängigkeitsverhältnisses ist, wie Matth. 10, 5. ὁδὸς ἐθνῶν, Weg zu den Heiden; vgl. Win. S. 172. Aber nachdem Gott die Menschen zur Weisheit geführet hat, überläßt er sie nicht sich selbst, sondern waltet fort und fort über ihnen, leitet und führet sie, ist τ. σοφ. διορθωτής, daher Pseudosalomo hoffte, daß er ihn auch bei seinem gegenwärtigen Vortrage leiten werde.

Indem der Vf. V. 16 zunächst die letzten Worte des 15ten Verses näher bestimmt, nimmt er gleich Gelegenheit, V. 16—21 eine Schilderung der menschlichen Weisheit nach ihren Theilen und Umfange in rein theoretischer Hinsicht beizufügen. Das Ganze ist eine idealisirte Ausführung von der Schilderung der dem Salomo verliehenen Weisheit in 1 Kön. 5, 9—14, als welcher sonst keine auf Erden gleichgekommen sey (s. das Nähere hierüber in der Einleitung), und scheint im Gegensatze zu V. 22 ff. zu stehen, wo der Vf. das Wesen und die Wirkungen der göttlichen Weisheit in erhabenem Lobe preist. Endlich ist unser Abschnitt in Verbindung mit K. 8, 8 auch in sofern wichtig, als er uns lehrt, welche Kenntnisse die gebildeten Juden in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus zum Umfange des menschlichen Wissens rechneten, nämlich Geschäftskunde, Chronologie, Astronomie, Zoologie, Angelologie, Psychologie, Botanik, Pharmacie und nach K. 8, 8 auch Geschichte und Rhetorik.

V. 16. Ἐν γὰρ — — λόγοι ἡμῶν] Γάρ dient zur Erläuterung des ὅτι αὐτὸς — — διορθωτὴς V. 15.

Ueber die Formel ἐν χειρί s. zu K. 3, 1. Ἡμεῖς ganz allgemein: wir, d. h. unser Leben, nebst Allem, was unseren inneren und äußeren Zustand begründet. Πᾶσά τε — — ἐπιστήμη] Φρόνησις nimmt Heydenr. von der Ideenbildung und der Erkenntniß der Dinge; diese Bedeutung paßt aber nicht zu dem ἐργατειῶν ἐπιστήμη nach der Erklärung, welche wir für die richtige halten. Denn da der Vf. mittelst τέ — καί die φρόνησις und ἐργατ. ἐπιστ. als verwandte Begriffe bezeichnet, so kann φρόνησις wegen des gleich zu erörternden Sinnes von ἐργ. ἐπιστ. nur in der K. 6, 15 vorkommenden Bedeutung gefaßt werden, s. S. 155. — Ἐργατεία ist, so viel ich weiß, ἅπαξ λεγόμ., kann aber, als von ἐργάτης abgeleitet, nur s. a. Arbeit, Geschäft bedeuten, daher de Wette ἐργ. ἐπιστ. ganz richtig durch Geschäftskunde übersetzt. Luther: „Kunst in allerlei Geschäften." Dagegen haben ohne alle Befugniß Lor. u. Corn. a Lap. den Ausdruck von der peritia artium mechanicarum et agriculturae verstanden, welche Salomo besonders im Tempelbau beurkundet habe. Eben so unrichtig ist Heydenr's. Erklärung des ἐργ. von den Werken Gottes in der Natur, weil V. 17 lauter solche aufgeführt würden. Denn 1) würde dann um der Deutlichkeit willen ein Beisatz erforderlich gewesen seyn, wie θεοῦ, 2) wäre dann ἐργ. ἐπιστ. mit dem folgenden τῶν ὄντων γνῶσις synonym, wodurch eine unerträgliche Wiederholung entstünde.

V. 17. Da wir so eben in V. 16 jede vorbereitende Beziehung auf V. 17, wie sie nach Heydenreichs Erklärung Statt fände, verworfen haben, so kann auch γάρ in V. 17 nicht einen Grund oder Erläuterung zu V. 16 einführen, sondern dasselbe ist dem γάρ in V. 16 coordinirt und enthält eine zweite Erläuterung von V. 15.

Τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ] Man hat diesen Ausdruck aus der Platonischen Philosophie erklären wollen, z. B. Brucker. Plato unterschied bekanntlich die δόξα oder die Kenntniß des Sinnlichen, der Erscheinungswelt, des Wandelbaren und Vergänglichen, von der ἐπιστήμη, der Kenntniß des Allgemeinen, Absoluten und Unbedingten, der Ideen, τὰ ὄντα oder τὸ ὄν; über welchen Gegensatz beson-

ders Phileb. p. 58. e. 59, a. und Meno p. 98. a. b. zu vergleichen ist. Diese Unterscheidung liegt jedoch unserer Stelle ganz fern. Denn daß τὰ ὄντα, obwohl wir keineswegs leugnen wollen, daß der Ausdruck classisch sey, nicht die Platonischen Ideen, sondern nur den Inbegriff des wirklich Existirenden bedeute, sehen wir aus dem Folgenden, V. 19—21, wo der Begriff in seine einzelnen Theile zerlegt wird; auch gebraucht Plato von der genannten zweiten Erkenntnißweise fast durchgängig den Ausdruck ἐπιστήμη, nicht γνῶσις; dieselbe ist als solche schon gewiß, es hätte mithin des Beisatzes ἀψευδής gar nicht bedurft; endlich ist ja nach Platons Ansicht im Sinnlichen niemals vollkommene Ueberzeugung möglich. Vgl. Reinhold's Gesch. der Philos. I. Bd. S. 197. Γνῶσις ἀψευδής bedeutet daher nur ganz in allgemeinem und populärem Sinne gründliche, vollkommene Kenntniß. — Σύστασιν κόσμου] Verbindung und harmonische Organisation des Weltganzen, ein bei den griechischen Classikern und bei Philo ganz in derselben Bedeutung vorkommender Ausdruck; vgl. Diod. Sic. Biblioth. I, 13. τῶν ὅλων σύστασις. Philo de vit. contempl. T. II, p. 481. ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως. de nom. mutat. T. I, p. 582 wird die Welt τὸ συσταθέν genannt. So auch das Verbum συνιστάναι von der weltbildenden und ordnenden Thätigkeit Gottes bei Plato Tim. p. 29 d. sqq. Maxim. Tyr. Diss. 25. p. 253. — Ἐνέργειαν στοιχείων] Στοιχεῖον ursprünglich ein in der Reihe stehender Pfahl, woraus zwei abgeleitete Bedeutungen hervorgehen, nämlich Grundbestandtheil 1) der Rede, d. i. Buchstaben, in sofern sie gesprochen werden, 2) des Weltganzen, d. i. Urstoffe, Elemente, nämlich Wasser, Erde, Feuer und Luft; vgl. K. 19, 18. 4 Macc. 12, 13. Von den 4 Elementen waren nach Plato schon vor der Weltbildung die Spuren vorhanden, Gott gab ihnen Form und bildete durch harmonische Verbindung derselben das Weltganze, s. Timäus p. 53. c. — 60, in welcher Ansicht ihm auch Philo beistimmt, s. de cherub. ed. M. I, p. 162: τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, sc. ὁ κόσμος. Vgl. Dähne

Alex.-jüd. Religionsphiloſophie, 1 Thl. S. 171. Die ἐνέργεια iſt daher nicht eine den Elementen urſprünglich inwohnende, ſondern eine ihnen von Gott mitgetheilte Kraft.

V. 18 u. 19 umſchreiben den Begriff der Chronologie und Aſtronomie.

Ἀρχὴν — — χρόνων] Dieſe Worte ſind verſchieden erklärt worden. Heydenr. verſteht ſie von „den Perioden der Weltgeſchichte.“ Dagegen ſpricht 1) daß in der Weltgeſchichte nicht wohl von einer μεσότης und einem τέλος die Rede ſeyn kann, wenigſtens daß der Vf. ſich nicht Kenntniß derſelben beilegen konnte und 2) daß V. 19 auf aſtronomiſche, nicht hiſtoriſche Chronologie hinweiſt. Grotius und Bauermſt. dagegen verſtehen die Worte von der Abwechſelung der Jahreszeiten, ſo daß ἀρχή den Herbſt, τέλος den Sommer und μεσότης den Winter und Frühling bezeichne, ohne weiter einen Grund für dieſe Erklärung anzuführen. Endlich ſchlägt Brmſt. auch noch vor, die Worte von den drei Abtheilungen des Monates bei den Griechen zu verſtehen, von denen die erſte μὴν ἱστάμενος oder ἀρχόμενος, die zweite μεσῶν und die dritte λήγων, φθίνων oder ἀπιών genannt worden ſey. Allein dieſe griechiſche Eintheilung des Monates mußte dem Vf. viel zu unweſentlich erſcheinen, um ſie hier den übrigen Theilen der Chronologie voranzuſtellen, auch würde das allgemeinere Wort χρόνων ſtatt des ſpeciellen μηνῶν viel zu unbeſtimmt ſeyn; denn in der Stelle Sirach 43, 6, auf welche ſich Brmſt. beruft, erhält χρόνοι die Bedeutung Monate erſt durch den Zuſammenhang, indem dort vom Wechſel des Mondes die Rede iſt. Es iſt daher gewiß das Paſſendſte, die Worte ἀρχή, τέλος und μεσότης χρόνων als allgemeine Bezeichnung von Maaß und Dauer der Zeit zu verſtehen, ſo daß die Worte die aſtronomiſche Chronologie im Allgemeinen bezeichnen, welche ſogleich nach ihren Theilen näher beſchrieben wird. Vielleicht iſt der Ausdruck von Plato entlehnt, obſchon ihn dieſer in etwas anderem Sinne von Gott gebraucht, als welcher Anfang, Ende und Mitte aller Dinge in ſich enthalte, d. i. Urgrund von Allem ſey, de legg. IV, p. 715. e. — Τροπῶν ἀλλαγάς]

Τροπή sowohl bei den Classikern (s. Passow unter d. W.), als auch in der Schrift (s. LXX 5 Mos. 33, 14. Hiob 38, 33. Jac. 1, 17) das gewöhnliche Wort vom Laufe und Umschwunge der Gestirne, besonders der Sonne; daher *ἀλλαγαὶ τροπῶν* Veränderungen durch Umschwung hervorgebracht; *τροπ.* wie Jac. 1, 17 Genitiv des ferneren Abhängigkeitsverhältnisses; diese Veränderungen denkt sich der Vf. entweder als an den Gestirnen selbst, namentlich an ihrer Gestalt, ihrem Glanze, wofür bei Jac. *παραλλαγή*, oder außerhalb derselben, auf unserer Erde, in der Witterung, der Temperatur u. s. w. erfolgend. Manche Erklärer, z. B. Hasse, haben nach Vorgang der Edd. Ald. und Complut. *τρόπων* accentuiren wollen, also Veränderungen in Sitten und Gebräuchen, wogegen aber Brmst. sehr richtig bemerkt, daß durch Annahme dieser Bedeutung der Zusammenhang gestört werde, indem der Vf. von lauter ursprünglichen Einrichtungen Gottes rede. — *Μεταβολαὶ καιρῶν* möchte, weil die Jahre besonders erwähnt werden, bloß von der Abwechselung von Tag und Nacht, Monaten und Jahreszeiten zu verstehen seyn. — *Ἀστέρων θέσεις*] s. V. 29. K. 13, 1. *ἄστρων κύκλους*. Zu dem Gedanken beider Verse ist zu vergleichen Cic. de nat. Deor. II, 61: „Hominum ratio non in coelum usque penetravit? Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque cognovimus; ab hominum genere finitus est dies, mensis et annus; defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae, quantae, quando futurae sint.“

V. 20. Aber auch Kenntniß der animalischen und vegetabilischen, so wie der höheren Geisterwelt umfaßt und gewährt die Weisheit.

Φύσεις — — θηρίων] Der Ausdruck *φύσ. ζώων* bezeichnet die allgemeine Sphäre, aus welcher Pseudosal. eine specielle Erscheinung, nämlich *θυμοὺς θηρίων*, hervorhebt. *Θηρίον* ist bekanntlich vorzugsweise ein wildes Thier, daher kann *θυμός* neben diesem Worte nur Wuth oder Muth bedeuten, wie 5 Mos. 32, 33.; bei Schlangen Gift, 5 Mos. 32, 33. Ps. 58, 5 LXX.

Πνευμάτων βίας verstanden die meisten älteren

Ausleger, wie Pellicanus, Strig., Bad., Grot., deßgleichen Kleuk. und Nachtig., nach Vorgang der Vulg., welche vim ventorum überſetzt, von der Gewalt der Stürme, in welcher Bedeutung auch Philo den Ausdruck gebraucht, vgl. de opif. m. ed. M. I, p. 13, wo es heißt: durch die Sterne könne der Menſch faſt alle Naturerſcheinungen vorausſehen und unter ihnen auch *νηνεμίας* und *βίας πνευμάτων*. Deßgleichen ibid. p. 19., wo unter den Naturereigniſſen, welche dem Feldbau ſchadeten, als Regen, Hagel, Schnee, auch die *βία πνευμάτων* mit erwähnt wird. So *βία πνεύματος* Jos. B. J. IV, 8, 5. Wäre daher an unſerer Stelle *βίαι πνευμάτων* kurz vorher in Verbindung mit den Elementen oder mit den Geſtirnen erwähnt worden, ſo würde der Ausdruck nach den beiden Philoniſchen Stellen zu erklären ſeyn; ſo aber erſcheint die Erwähnung der Gewalt der Stürme zwiſchen Menſchen und Thieren höchſt unpaſſend. Auch gebraucht Pſeudoſalomo für dieſen Begriff in K. 4, 4 den Ausdruck *βίαι ἀνέμων*. — Beachten wir dagegen die Form des Gedankens in unſerem Verſe, ſo ſtellt der Vf. ſowohl in dem unmittelbar vorausgehenden als nachfolgenden Gliede einen allgemeinen und einen ſpeciellen, im erſten mit inne liegenden, Begriff zuſammen, *ζῶα — θηρία; φυτά — ῥίζαι*. In einem ähnlichen Verhältniſſe müſſen daher auch *πν. βίαι* und *διαλογισμ. ἀνθρ.* zu einander ſtehen, und da *ἀνθρ.* wegen *διαλογ.* den Menſchen nur ſeinem geiſtigen Weſen nach bezeichnen kann, ſo folgt hieraus, daß *πνεύματα* der allgemeine Ausdruck für Geiſter, d. h. ſo wohl menſchliche als höhere Geiſter ſey. Daher iſt es aber auch unſtatthaft, bei *πν. βίας* mit Heydenr. vorzugsweiſe an die Gewalt der böſen Geiſter zu denken; obwohl es ſich auch nicht geradezu leugnen läßt, daß der Vf. an dieſelbe mit gedacht haben könne. Denn daß die Vorſtellung von böſen Geiſtern mit dem Alexandrinismus ſchlechthin unvereinbar ſey, iſt ſchon zu K. 2, 24 widerlegt worden. Ließe es ſich mit Sicherheit behaupten, daß der Vf. in dem Worte *πνεύματα* die Dämonen mit inbegriffen wiſſen wolle, ſo hätten wir in unſerer Stelle die erſte Spur der bereits bei Joſephus (Antiqq. VIII, 2)

vorkommenden und von den Rabbinen aufs Abenteuerlichste ausgebildeten Meinung, nach welcher Salomo über das ganze Geisterreich, besonders aber über die Dämonen Gewalt hatte, welche ihm auf jeglichen Befehl Gehorsam leisteten; s. über Josephus: Kleukers Salomonische Denkwürdigkeiten, S. 149 ff. und über die Rabbinen: Eisenmenger's entdecktes Judenthum, 2 Bd. S. 440 f. 444 f. Auch der Koran huldigt dieser Ansicht, vgl. Sure 21.

Διαλογισμοὺς ἀνθρώπων] Ueber *λογισμ.* und *διαλογ.* vgl. die Bem. zu K. 1, 3. S. 7. Hier steht das Wort in ganz allgemeinem Sinne: geistige Thätigkeit des Menschen in theoretischer sowohl als praktischer Beziehung.

Διαφορὰς — — ῥιζῶν] *Διαφ.* entw. Unterschiede, einzelne Classen; oder Vorzüge, = Eigenschaften, virtutes. *Δυν. ῥιζῶν* sind wahrscheinlich Heilkräfte der Wurzeln. Diejenigen, welche bei *πνευμ. βίας* im Vorigen vorzugsweise an die Wirksamkeit böser Geister denken, verstehen unter *δυν. ῥιζ.* Kenntniß der magischen Kräfte der Wurzeln. Denn nach Josephus a. a. O. hatte Salomo mehre Wurzeln bekannt gemacht, mit deren Hilfe die Dämonen vertrieben wurden.

V. 21 faßt der Vf. alle einzelnen Theile des menschlichen Wissens kurz zusammen in den Worten *Ὅσα τέ ἐστι — — ἔγνων.*] *Κρυπτά* bezeichnet das Tieferliegende, das Geistige und Göttliche, *ἐμφανῆ* das Erscheinende, Sichtbare. Aehnlicher Gegensatz, Koloss. 1, 16: *τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.* Zwischen beiden findet dadurch ein höherer Zusammenhang Statt, daß auch im Sichtbaren die göttliche Weisheit sich wirksam erweist, daher auch unser Verf. das Wissen von den weltlichen Dingen in Verbindung mit Religiosität, Tugend und Frömmigkeit denken und Beides unter dem Namen *σοφία* zusammenfassen konnte; welchen Zusammenhang auch Cicero erkannte, indem er in der oben angeführten Stelle de nat. Deor. II, 61 so fortfährt: „Quae contuens animus accipit ab his cognitionem Deorum, ex qua oritur pietas, cui conjuncta justitia est reliquaeque virtutes, ex quibus vita beata

existit par et similis Deorum.“ Unstatthaft, weil tautologisch, ist die Lesart ἀφανῆ statt ἐμφανῆ bei Euseb. Praep. evang. IX, 7, p. 521, womit die Uebersetzung der Vulgata: improvisa übereinstimmt. Alle Codd. dagegen, deßgleichen der Syrer und Araber und zahlreiche Citate der Stelle bei den KVV., unter ihnen auch bei Eusebius selbst (Praep. evang. IX, 14, p. 532), entscheiden für die gewöhnliche Lesart; s. Ben. Bendtsen Specim. exercitt. critt. in librr. apocr. p. 63. — Hatte Pseudos. in V. 17 seine allumfassende Kenntniß auf Gott selbst zurückgeführt, so nennt er jetzt in den Worten ἡ γὰρ πάντων — — σοφία als deren Urheberin die göttliche Weisheit, als die hier besonders in Betracht kommende wirksame Kraft und Eigenschaft Gottes. Ἡ γὰρ πάντ. — σοφία] Vgl. unten K. 8, 6 σοφία τῶν ὄντων τεχνίτης. Aehnliche Prädicate, wie μήτηρ oder τιθήνη τῶν ὅλων u. s. w. erhält die göttl. Weisheit auch bei Philo, s. Dähne a. a. O. I, S. 223. — Sinn: „Meine Kenntniß von der Welt und ihren Theilen mußte so umfassend seyn, da sie mir durch diejenige göttliche Kraft und Eigenschaft zu Theil wurde, die im ganzen Weltall wirsam ist, die Alles bildet und ordnet.“ Und so wird denn unser Dichterphilosoph durch eine ganz natürliche Ideenassociation veranlaßt, von der, ihrem ganzen Umfange nach geschilderten, menschlichen Weisheit in V. 22 — K. VIII, 1 zu deren Urquell, der göttlichen Weisheit, aufzusteigen und sie nach ihrem Wesen und nach ihrer Wirksamkeit durch das ganze Universum hin in dichterisch erhabener Rede zu preisen.

V. 22. Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα] Γάρ giebt den Grund des letzten Satzes im Vorhergehenden an. Da nämlich der Verf. den göttlichen Weisheitsgeist im Folgenden theils nach seiner allgemeinen kosmisch-physischen, theils nach seiner ethisch-gnostischen Wirksamkeit im Geisterreiche charakterisirt, so zeigt er damit zugleich, 1) warum die Weisheit τεχνῖτις πάντων sey, und 2) warum sie die Quelle der so eben geschilderten allumfassenden Kenntnisse sey. — Statt der gewöhnlichen Lesart ἐν αὐτῇ haben die Codd. Alex. ABFGI den Nom. αὐτή, ebenso Euseb.

Praep. evang. p. 521; die Codd. 55. 106. 157. 254. 296: αὐτή. Beide Schreibarten tragen aber das Gepräge der Aenderung an sich, indem man ἐν αὐτῇ nicht verstand. Die Worte sind indeß ganz einfach zu fassen: „in ihr thut sich kund ein Geist.“ Geist wird hier die Weisheit genannt als wirksame, sich offenbarende göttliche Kraft.

Das Wesen und die Wirksamkeit dieses Weisheitsgeistes wird nun in 21 Prädicaten näher beschrieben. Wir erörtern zuerst die einzelnen Worte und geben sodann unsere Meinung so wohl über die Stellung dieser Prädicate, als über die Bedeutung ihrer Zahl. — Νοερόν, ein bei Plato häufig vorkommendes Wort, bed. entweder intelligent, oder rein geistig, wie es denn auch von den alten Lexikographen (s. Schleusner Thes. T. IV. p. 18) durch νοοῦν und πνευματικόν erklärt wird. Faßt man das Wort in der letztern Bedeutung, so enthält es neben πνεῦμα keine Tautologie, sondern drückt dann nachdrucksvoll den Gedanken aus, daß im Wesen der göttlichen Weisheit, als einer im Weltall wirkenden Kraft, jegliches Materielle entfernt gedacht werden müsse. Da indessen πνεῦμα für sich schon ein immaterielles Wesen bedeutet und diese Eigenschaft im Folgenden auch noch durch ein besonderes Epitheton, λεπτόν, ausgedrückt wird, so haben wir hier wohl nur die erstgenannte Bedeutung anzunehmen. — Ἅγιον, wie K. 1, 5. S. 11. — Μονογενές, πολυμερές bilden offenbar einen Gegensatz zu einander. Μονογενές „seinem Ursprunge nach Eins,“ entspricht in der Alex. Version dem hebr. יָחִיד, im N. T. häufig, s. Bretschn. Lex. T. II, p. 93, daher dann „einzig in seiner Art,“ in welcher Bedeutung das Wort im eminentesten Sinne vom Sohne Gottes gebraucht wird. So faßt Gfrörer das Wort (a. a. O. II, S. 224): „Es giebt nur Eine Weisheit, und nichts im Himmel und auf Erden gleichet ihr.“ Indessen erfordert hier der Gegensatz πολυμ. die Bedeutung einfach, wie auch Gfrörer anerkennt. Obschon ich für dieselbe kein Beispiel anzuführen weiß, denn auch

bei Plato im Timäus p. 31. b*), auf welche Stelle sich Ermst. beruft, gilt die ursprüngliche Bedeutung, indem daselbst von der Einheit des Weltganzen die Rede ist: so trage ich doch kein Bedenken, in unserer Stelle das Wort in dem durch den Gegensatz erheischten Sinne zu fassen, in sofern das Geistige, als frei von allem Materiellen, seinem Wesen nach schlechthin Eins, untheilbar und einfach seyn muß. *Πολυμερές*: vielgetheilt, d. h. obgleich ihrem Wesen nach eins und einfach, dehnt sich doch ihre Kraft und Wirksamkeit nach allen Puncten des Weltalls aus. Sehr richtig schon Baduellus: „quod ab illa simplici et unica Dei natura ortus ac profectus (sc. spiritus) se per has mundi partes quasi per ramos diffundit.“ Auf gleiche Weise erklärte sich Philo die Entstehung und Wirksamkeit der göttlichen Kräfte durch Ausdehnung (*τείνεσθαι*, *ἐκτείνεσθαι*) und Erweiterung (*πλατύνεσθαι* bei den Späteren, z. B. bei Sabellius) des göttlichen Wesens, vgl. nom. mutat. ed. M. T. I, p. 582: *τῶν δὲ δυνάμεών, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συνταθέντος.* — Det. pot. insid. p. 209: *τέτμηται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτέτμηται.* Vgl. Dähne a. a. O. I, S. 267. Daß unsere Stelle in Gemäßheit dieses Theologumenons verstanden werden müsse, scheint sich aus K. 8, V. 1. zu ergeben, indem es daselbst von der Weisheit heißt: *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατ. εἰς πέρας.* Was in unserer Stelle von der Weisheit in physisch-kosmischem, wird 1 Kor. 12, 11 von der Wirksamkeit des h. Geistes in der christlichen Glaubensgemeinschaft in ethisch-religiösem Sinne prädicirt. — *Λεπτόν*, dünn, weil die Weisheit sonst das Weltall nicht durchdringen könnte; das Wort ist bildlich von der Geistigkeit derselben zu verstehen. Die Folge von *λεπτόν* ist *εὐκίνητον*, vgl. mit V. 24 *πάσης κινήσ. κινητικώτερ.*, „denn die Weisheit strömt mit Blitzes-

*) *Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτε ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γενονὼς ἔστι καὶ ἔσται.* Womit zu vergleichen Tim. Locr. p. 94.

schnelle durch die ganze Welt, sie ist zugleich im Centrum und in der Peripherie, für ihre schnelle Beweglichkeit giebt es zwischen diesen äußersten Fernen kaum einen Zwischenraum." Gfrörer. Dasselbe prädicirt Philo vom λόγος, den er ὀξυκινητότατος nennt; s. Dähne a. a. O. I, S. 217 Anm. 117. Vgl. auch Max. Tyr. Diss. 25. p. 252 ed. Heins.: Οὗ (sc. τοῦ θεοῦ) νοῦς ἀρραγὴς καὶ ἄτρυτος καὶ ἐπὶ πάσας ἐξικνούμενος φύσεις, ἀμηχάνῳ τάχει ὡς προσβολῇ ὄψεως πᾶν κοσμεῖ ὅτου ἂν ἐπαφήσηται· καθάπερ καὶ αἱ παρ' ἡλίου ἀκτῖνες προσπεσοῦσαι τῇ γῇ λαμπρύνουσιν αὐτῆς τὸ καταληφθὲν πᾶν.

Τρανόν, von τετραίνω, durchbohren, daher durchdringend, scharf, dann übergetragen vom Gesicht, Gehör u. s. w.: hell, deutlich. Ueber die Bedeutung des Wortes in unserer Stelle sind die Erklärer nicht einverstanden; nach Vorgang des Syrers (praestans voce) und der Vulg., haben es Luth., Strig., Hasse und Heydenr. durch beredt erklärt; Letzter beruft sich auf V. 15 (εἰπεῖν κατὰ γνώμην) und 16 (ἐν χειρὶ αὐτοῦ οἱ λόγοι ἡμῶν). Allein hier würde diese Bedeutung nicht in den Zusammenhang passen, auch erhält in den Stellen LXX Jes. 35, 6. Weish. 10, 21, auf welche man sich beruft, das Wort τρανός die Bedeutung beredt erst durch das beigesetzte γλώσσῃ. Es bleiben daher nur zwei Erklärungen übrig, entweder man übersetze mit Dähne: durchdringend, so daß das Wort einen dem Begriffe von ὀξύ und ἀκώλυτον verwandten Sinn ausdrückt, oder man fasse es, was wegen des gleichfolgenden ἀμόλυντον und σαφές noch näher liegt, mit Bad., de Wette, Gfrörer und Anderen in der Bedeutung klar, hell, welches Prädicat aus dem vom Vf. zur Erläuterung des Wesens der Weisheit gebrauchten Bilde des Lichtes (V. 26) zu erklären ist. — Ἀμόλυντον] Da dieses Wort zwischen zwei anderen steht, die sich auf die Lichtnatur der Weisheit beziehen, so scheint es allerdings folgende Nebenbeziehung zu haben, welche Brmst. annimmt: „ejus claritas non ut solis et lunae maculis imminuitur vel obscuratur vel interrumpitur." Eben so Gfrörer. Vgl. Sir. 17, 30. Jac. 1, 17. 1 Joh.

5. Σαφές] wie τρανόν. Gfrörers Erklärung: „sie acht Alles deutlich," iſt nicht recht klar. Deßgleichen ürde der Sinn, welchen Heydenr. annimmt: „ſie iſt ne zuverläſſige Lehrerin, untrügliche Führerin zur Tugend gl. Xen. Mem. II, 4, 1. φίλος σαφής amicus certus)" rch das Eine Wort σαφές viel zu unklar und unbeſtimmt usgedrückt ſeyn. — Ἀπήμαντον hat bekanntlich active nd paſſive Bedeutung. In jener faſſen es Schleusner nd Heydenr., „ſie thut Niemandem wehe," was aber nen ſehr matten Sinn giebt. Beſſer paſſiv: „unberührt on den Veränderungen des Irdiſchen und Weltlichen."

Die beiden Prädicate ὀξύ und ἀκώλυτον beziehen ch ohne Zweifel auf die weltbildende und weltdurchdrinnde Thätigkeit der Sophia. Ὀξύ ſcharf, durchdrinend; ἀκώλ. ungehemmt, nämlich in ihrer Kraft und irkſamkeit. Dieſes Epitheton ſcheint die Folge vom rigen auszudrücken. Mittelſt beider Prädicate ſcheint eudoſalomo ſeiner Sophia dieſelbe Function zuzuſchreiben, bei Philo der λόγος τομεύς hat, nämlich in dem geordneten Chaos der Materie Alles nach beſtimmten ecken zu ſcheiden, zu ordnen und zu verbinden, vgl. beders rer. div. haer. ed. M. I, p. 491: ὅς (sc. ὁ λόγος τομεύς) εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν ιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα etc. ſ. Dähne a. O. I. S. 193 ff.

Εὐεργετικόν, φιλάνθρωπον verſteht Dähne I, S. 176 f.) wohl zu ſpeciell von der göttlichen Güte, lche den eigentlichen Anſtoß zur Schöpfung dargeboten, beide Prädicate, wenn wir K. 1, 6 vergleichen, wohl hr das Verhältniß des göttlichen Weisheitsgeiſtes zur oraliſchen Welt bezeichnen; auch würde nach Dähnes klärung das φιλάνθρωπον einen ſchiefen Sinn geben, als die Welt um der Menſchen willen geſchaffen ſey.

V. 23. Βέβαιον, feſt, unveränderlich, ſcheint m Weisheitsgeiſte im phyſiſchen und moraliſchen Sinne ädicirt zu werden. Ἀσφαλές, „ihrer Sache gewiß, in ren Entſcheidungen ſicher, in ihren Wirkungen beſtimmt nd unfehlbar." Heydenr. — Ἀμέριμνον] Die von

Heydenr. auch annehmbar befundene active Bedeutung des Wortes, „sorgenlos machend," wird durch kein Beispiel bestätigt. Richtiger versteht man wohl diejenige Eigenschaft des Weisheitsgeistes, vermöge deren er von nichts außer von Gott abhängig und darum sich selbst genug ist. *Παντεπίσκοπον*, wofür die Codd. Alex. 106. 254. 296 *παντεπίσκοπον* haben, scheint nicht bloß den Begriff der Allwissenheit für sich auszudrücken, sondern zugleich den der Weltverwaltung zu involviren, vgl. besonders K. 1, 6—10 und die Bem. zu K. 6, 7.

Καὶ διὰ πάντων — — λεπτοτάτων] Die meisten der bisherigen Prädicate des göttlichen Weisheitsgeistes bezeichneten die kosmische Wirksamkeit desselben, sein Verhältniß zum Weltganzen im Allgemeinen, nur in *φιλάγαθον*, *εὐεργετικόν* und *φιλάνθρωπον* wurde seine ethische Wirksamkeit angedeutet. Dagegen hebt jetzt der Vf. die Mittheilbarkeit, den belehrenden und bessernden Einfluß der *σοφία*, den er so oft im Buche, jedoch bloß in Bezug auf die Menschen, schildert, nachdrucksvoll hervor und bezieht ihn auf das ganze Geisterreich. Denn da der Vf. durch nichts andeutet, daß er *πνεύματα* bloß von den Menschengeistern verstanden wissen wollte, so sind wir genöthigt, es von der Geisterwelt überhaupt, also auch von den höheren Geistern oder Engeln zu verstehen, vgl. zu V. 20. — Die drei folgenden Worte, *νοερ.*, *καθ.*, *λεπτοτ.* sind Prädicate der Geister als solcher, durch die deren Natur bezeichnet wird. Ueber *νοερ.* und *λεπτοτ.* ist das im Vorigen Gesagte zu wiederholen. *Καθαρός* muß zwar, wie aus dem gleich folgenden *διήκει — καθαρότητα* erhellt, mehr in physischer Bedeutung genommen werden, „frei von materiellen Bestandtheilen." (In ähnlichem Sinne heißt es bei Philo, vit. Mos. II, p. 98: *ἀὴρ καὶ οὐρανὸς αἱ καθαρώταται μοῖραι τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.*) Dennohngeachtet liegt auch der moralische Sinn des Wortes nicht fern; denn was die noch mit dem irdischen Leibe verbundenen Menschenseelen anlangt, die doch in dem Begriff *πνεύματα*, als der allgemeineren Sphäre, mit inbegriffen sind, so können diese jenes Epitheton nach alexandrinischer Ansicht

nur dann erst erhalten, wenn sie sich von den Banden des materiellen Leibes, als des Sitzes der Sinnlichkeit, so viel möglichst frei gemacht haben.

Bei Erklärung der einzelnen Epitheta sind wir, eingedenk des unmittelbaren Zusammenhanges, in welchem V. 22 u. 23 mit dem Vorhergehenden, namentlich mit den Worten πάντων τεχνῖτις σοφία, deßgleichen mit V. 24 ff. stehen, von der Ansicht ausgegangen, daß unter der hier geschilderten Weisheit die göttliche zu verstehen sey. Damit sind denn auch die meisten Erklärer einverstanden, mit Ausnahme von Grotius und Faber, welche der Ansicht sind, daß Pseudosalomo das Wesen und die Wirksamkeit der menschlichen Weisheit schildern wolle. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß dann die meisten Epitheta eine ganz andere, oft sehr gezwungene Deutung erfahren müssen. Bloß beispielsweise geben wir Einiges davon an: „Πολυμερές: quod multis partibus constat, patet enim late sapientia, V. 17, et pro diversitate ingeniorum, quibus inest, diversa est, V. 27. Σαφές: manifesta, clara: facile enim cernitur ab amatoribus suis, C. 6, 12, comparatur etiam cum luce C. 7, 10. 29.“ Faber. Παντοδύναμον] „quod intelligendum pro humanae capacitatis modo.“ Διὰ πάντων χωρεῖν — λεπτοτάτων] „Sensus: non tantum res visui subjectas, sed et angelos a sapientibus, humano tamen modo cognosci.“ Grotius.

Gehen wir nun von der Erklärung der einzelnen Worte dieser zwei merkwürdigen Verse zur Betrachtung derselben im Allgemeinen über, so ist zuvörderst zu bemerken, daß bei Eusebius, der in seiner Praep. evang. 11, 14 u. 7, 12 unsere Stelle citirt, zehn Prädicate fehlen, nämlich σαφές bis ἀμέριμνον; indeß ist diese Auctorität keineswegs von der Bedeutung, daß sie die der Codd., in denen weder in der Zahl, noch in der Reihenfolge der Epitheta eine Abweichung bemerkbar, aufwiegen könnte. Denn daß Cod. C. ἀμέριμνον ausläßt, kann kaum in Betracht kommen. Auch läßt sich der Ursprung jener Auslassung bei Eusebius leicht vermuthen. Da nämlich der Schriftsteller in der Auf-

zählung der einzelnen Prädicate keine feste Ordnung beobachtet, so war es leicht möglich, daß ein ungenauerer Abschreiber ein Prädicat zweimal setzte, wovon sich noch eine Spur in der Vulgata zeigt, welche das Wort certus zweimal hat. Trat nun auch in Handschriften des griechischen Originals ein ähnlicher Fall ein: so konnte ein folgender Abschreiber leicht bei der zweiten Stelle des doppelt gesetzten Prädicates fortfahren und so die dazwischen stehenden auslassen. — Ja wenn wir beachten, daß der Schriftsteller mehrere Prädicate auf einander häuft, welche zuletzt im Sinne nicht viel von einander differiren, wie τρανόν und σαφές, oder εὐεργ. und φιλάνθρωπον, von welchen beiden das letzte, als das specielle, schon im ersten, als dem allgemeinen, inbegriffen ist; wenn wir beachten, daß die Zahl der Prädicate 21 beträgt, so müssen wir es höchst wahrscheinlich finden, daß der Vf. gerade in diese Zahl, als 3×7, eine besondere Bedeutung setzte, wie dieses auch von den meisten Erklärern anerkannt worden ist, wenn wir auch keineswegs mit Eichhorn (Einl. in die Apokryphen S. 108) in der Verbindung beider Zahlen ein kabbalistisches Kunststück anzuerkennen geneigt seyn können. Denn 3 u. 7 galten, wie im ganzen Alterthume, so besonders auch schon bei den alten Israeliten als heilige Zahlen; als solcher wird der ersten schon 4 Mos. 19, 12 gedacht, vergl. auch Sir. 25, 1. 2. Noch mehr gilt dieses von der Siebenzahl, vgl. Zach. 3, 9. 2 Kön. 5, 10. 4, 35. Prov. 9, 1. Man beobachtete diese Zahl sogar in der Einrichtung des israelitischen Gottesdienstes und legte sie der Mosaischen Chronologie zu Grunde, vgl. Frank: Novum systema chronologiae fundamentalis. Gott. 1778. fol. C. 1. Besonders bedeutsam war sie in den Speculationen der Alexandriner, nach Aristobolus (bei Euseb. Praep. evang. c. 12: δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων) und Philo bewegte sich in der Natur Alles nach der Siebenzahl, in deren Lobe besonders der letztgenannte Schriftsteller unerschöpflich ist, s. Gfrörer a. a. O. S. 98 ff. — Varro lieferte vollständige Beobachtungen über die in der ganzen

atur beobachtete Hebdomas, vgl. den Auszug davon bei Gellius N. A. III, 10. Cic. Somn. Scip. 5 ſagt: Numerus ptenarius rerum omnium fere nodus est. Zwar hat uerlichſt Dähne a. a. O. II, S. 166 geleugnet, daß in r Zahl 21 eine beſondere Bedeutung liege, indem „nicht zuſehen ſey, warum die Prädicate in V. 24: *πάσης κινήσεως — καθαρότητα* nicht mitgezählt werden ſollen.“ llein es iſt leicht abzuſehen, indem ja in dieſem Verſe die eihenfolge der Prädicate gar nicht fortgeführt, ſondern ein nz neuer Satz angefangen und in demſelben mittelſt *γάρ* ne Erläuterung und nähere Begründung einiger Prädicate s vorigen Verſes beigefügt wird.

Eine andere Frage betrifft die Ordnung in der Aufhlung der einzelnen Prädicate. Eine beſtimmte Ordnung mmt Haſſe an (S. 58 u. 263). Er meint, daß in den erſten Prädicaten das innere, bleibende, ruhende Weſen r Weisheit (wenn man nämlich nach Anleitung des Aras *τρανόν* mit *σαφές* verſetze), in den 7 mittleren der irkſame Theil der Weisheit und endlich in den 7 letzı Alles zuſammengefaßt werde, was in der Weisheit groß d erhaben und wirkſam ſey. Allein ſchon der flüchtigſte lick auf die einzelnen Prädicate, in der von uns erörterı Bedeutung derſelben, muß uns von der Falſchheit dieſer ehauptung überzeugen. Denn in der erſten Reihe bezeichn ja *πολυμερές* und *εὐκίνητον* eine Thätigkeit der eisheit; in der zweiten aber bezeichnen *ἀμολ.*, *τραν.* (nach r von Haſſe vorgeſchlagenen Verſetzung) und *ἀπημ.* eine hende Eigenſchaft derſelben. Endlich iſt nicht abzuſehen, arum die 14 erſten Prädicate weniger groß und erhaben yn ſollen als die 7 letzten. — Eben ſo wenig können wir r von Baumg.-Cruſius (bibl. Th. S. 97) vorgetragen Anſicht beiſtimmen. Er meint, daß die vier erſten pitheta *νοερ.*, *ἁγ.*, *μονογ.*, *πολυμ.* die allgemeinen egriffe ausſprechen, deren jedem vier der folgenden unrgeordnet ſeyen. Um nun dieſe Ordnung herzuſtellen, chlägt er folgende Umſtellung der einzelnen Prädicate vor: *λεπτόν*, *εὐκιν.*, *τραν*, *ὀξύ* — *ἀμολ.*, *σαφές*, *ἀπήμ.*, *ἀκώλ.*, — *φιλάγ.*, *εὐεργ.*, *φιλάνθρ.*, *ἀμέρ.*, — *βέβ.*, *ἀσφ.*, *παν-*

τοδύν., πανεπίσκ. — Allein V.-Cruſius hat dieſe Anſicht durch Erklärung der einzelnen Epitheta nicht näher begründet; nach dem von uns und den meiſten Erklärern angenommenen Sinne derſelben würde ſich nimmermehr eine ſolche Ordnung rechtfertigen laſſen, wozu noch kömmt, daß bei dieſer Anſicht das letzte Prädicat: διὰ πάντων — — λεπτοτάτων ganz unberückſichtigt, mithin auch die Zahl 21 ihre Bedeutung verlieren würde.

V. 24. — K. VIII, 1 ſetzt der Verf. die in den beiden vorigen Verſen angefangene Schilderung fort, indem er nun mehre im Vorigen aufgeſtellte Prädicate der Weisheit näher beſtimmt und ausführlicher erläutert. Zunächſt ſpricht er

V. 24 von der Beweglichkeit und Allwirkſamkeit dieſer göttlichen Kraft. — Πάσης — σοφία] erläutert das εὐκίνητον in V. 22. — Διήκει — καθαρότητα] dient zur Erläuterung (welche Abſicht des Vfs. in δέ angedeutet iſt, vgl. Win. S. 415) von τρανόν, ὀξύ und ἀκώλ. in V. 22, deßgl. von dem letzten Prädicate in V. 23: διὰ πάντων — — λεπτοτάτων. Daher iſt es wohl angemeſſener διὰ πάντων nicht vom Geiſterreiche, ſo daß wir πνευμάτων zu ſuppliren hätten, ſondern vom Weltganzen zu verſtehen. Der Grund nämlich, warum der göttliche Weisheitsgeiſt das All durchdringt, liegt in ſeiner καθαρότης, in ſeiner Feinheit und Freiheit von den Feſſeln der Materie, ſ. die Bem. zum vor. Verſe. — In gleichem Sinne wie hier wird διήκειν bei Orig. π. ἀρχ. 1, 3 von Gott gebraucht: — καὶ διήκειν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, und χωρεῖν bei Joseph. Ant. VIII, 4, 2, wo Salomo folgende Anrede an Gott richtet: τὸν οὐρανὸν οἶδαμεν καὶ ἀέρα καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἁπάντων — — κεχώρηκας.

V. 25—26. Der Grund von dieſer Feinheit und Reinheit der göttlichen Weisheit liegt in ihrer Verwandſchaft und engen Verbindung mit Gott.

V. 25. Ἀτμὶς — δυνάμεως] Die göttl. ſchöpferiſche Wirkſamkeit wird oft unter dem Bilde des Hauches dargeſtellt, vgl. Pſ. 33, 6. Hiob 33, 4, wie denn auch רוּחַ יְהוָה

urſprünglich keine andere als dieſe Bedeutung hat. So heißt es bei Sirach K. 24, 3 von der weltſchöpferiſchen Weisheit Gottes im Urbeginn, ſie ſey vom Munde Gottes ausgegangen und habe wie ein Nebel die Erde bedeckt. Hier aber haben wir den Ausdruck, wie ſich aus dem gleich Folgenden ergiebt, mehr eigentlich, im emanatiſtiſchen Sinne, zu faſſen. — *Ἀπόῤῥοια — — εἰλικρινής*] Es fragt ſich, ob *ἀπόῤῥοια* bloß als poetiſch-bildlicher Ausdruck, oder ob es im eigentlichen Sinne zu verſtehen ſey. Alles Geiſtige wird nämlich im metaphoriſchen Style mit Flüſſigkeiten verglichen, um theils die reichliche Fülle, theils die Mittheilbarkeit zu bezeichnen, daher wird das *πνεῦμα* ausgegoſſen, ſ. Joel 3, 1. Jeſ. 32, 15. 44, 3. Zach. 12, 12. Prov. 1, 23. AG. 2, 45. Tit. 3, 11. ſ. Credner zu Joel, S. 223. Beſonders häufig wird dieſes Bild im Sirach von der Weisheit gebraucht, vgl. Kp. 1, 24; 24, 34 ff. 39, 6 u. 50, 29. Henoch 48 b. V. 1: „Weisheit ausgegoſſen, gleich Waſſer.“ Auffallende Aehnlichkeit mit unſerer Stelle hat Sir. 1, 9: *Αὐτὸς* (sc. *ὁ θεός*) *αὐτὴν* (*σοφίαν*) *ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐξέχεεν*. Konnte nämlich von Gott geſagt werden, er habe die Weisheit über alle ſeine Werke ausgegoſſen: ſo konnte auch die im Weltall überall ſichtbare göttliche Weisheit etwas Ausgegoſſenes oder ein Ausfluß aus Gott genannt werden, ohne daß wir deßhalb den Ausdruck im emanatiſtiſchen Sinne zu faſſen hätten. Aber auf der anderen Seite iſt dieſer Ausdruck doch wieder zu entſchieden und zu ausgebildet, und da, wie zu V. 22 bemerkt wurde, Pſeudoſalomo ganz wie Philo die göttliche Weisheit als eine durchs Weltall hin ausgedehnte göttliche Kraft denkt: ſo kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir an Emanation im eigentlichen Sinne zu denken haben. — Das Prädicat *εἰλικρ.* erhält auch der göttliche *νοῦς* bei Philo, de opif. m. ed. M. I, p. 2. *Δόξα* hier, wie ſich aus dem folgenden Verſe ergiebt, wahrſcheinlich Lichtglanz, ſ. Geſenius unt. d. W. כָּבוֹד, Luc. 2, 9. Hebr. 1, 3. Macrob. Saturn. I, 20: Quae aeris gloria, nisi solis illuminatio. — *Διὰ τοῦτο — παρεμπίπτει*]

Mit dieſen Worten deutet der Vf. wieder das Verhältniß der Weisheit zur moraliſchen Welt an, indem nur ſittliche Lauterkeit zu ihrem Beſitze befähigt. — *Μεμιαμμένον* ſpätere griechiſche Form, ſtatt des früheren *μεμιασμ.*, was ſich Tit. 1, 15 findet; ſ. Matthiä gr. Gr. I, S. 415. — Das *παρα* in *παρεμπιπτει* zeigt an, daß eine ſolche Berührung etwas dem Weſen des göttlichen Weisheitsgeiſtes Feindſeliges und Fremdartiges ſeyn würde.

V. 26. *Ἀπαύγασμα — — ἀϊδίου*] Das höchſte Weſen wird hier ein *φῶς ἀΐδιον* genannt, welcher Ausdruck von mehren Erklärern, namentlich von Bauermſt. dahin verſtanden wird, daß der Vf. im zoroaſtriſch-perſiſchen und im ſpäteren kabbaliſtiſchen Sinne die Gottheit ſich als ein phyſiſches Lichtweſen vorgeſtellt habe. — Allerdings iſt es wahr, daß, ſo oft auch Gott im A. T. von einem Lichtesglanze umgeben dargeſtellt (2 Moſ. 15, 13. 24, 17. 26, 14. Habac. 3, 3 f. Ezech. 1, 29. Hiob 41, 12. Pſ. 50, 2. 80, 8. 104, 2), er doch niemals ſelbſt geradezu ein Licht genannt wird. Daraus aber ſchließen zu wollen, Pſeudoſalomo habe ſich die Gottheit als ein materielles Lichtweſen gedacht, würde mindeſtens als ſehr gewagt erſcheinen. Noch weniger können wir mit dieſer Anſicht einverſtanden ſeyn, wenn wir bedenken, daß der unſerem Schriftſteller ſo eng verwandte Philo, der die Vergleichung Gottes mit einem Lichte und der Entſtehung der göttlichen Kräfte mit Lichtemanationen in allen ihren Theilen ſo ſcharf durchgebildet hat, doch dabei keineswegs an ein phyſiſches Licht gedacht wiſſen wollte, wie gegen die bisherige gewöhnliche Anſicht Dähne a. a. O. I, S. 270 ff. treffend gezeigt hat. Denn Philo ſpricht in dieſer Beziehung ausdrücklich von einer *ἀσώματος αὐγή*: de praem. et poen. T. II, p. 414, von einem *φῶς ψυχικόν*: legg. alleg. T. I, p. 121. Vgl. de somn. I. p. 636. de Cherub. T. I, p. 156: *Αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δ' ἅπασαι.* Das Bild des Lichtes mußte aber ſehr nahe liegen, indem es wegen ſeines Glanzes die Erhabenheit und Unerkennbarkeit, wegen ſeiner Feinheit und Schnelligkeit aber ſowohl die göttliche All-

virksamkeit als auch die Entstehung der göttlichen Kräfte durch Ausdehnung sehr treffend symbolisirt. — Ἀπαύγασμα erklären Heydenr., Bauermst. und viele Ausleger zu Hebr. 1, 3 durch lux eradiata, so daß der Ausdruck synonym mit ἀπόῤῥοια wäre. Allein die Etymologie des Wortes, welches dem ἀπήχημα ganz analog gebildet ist, spricht für eine andere Erklärung. Wie nämlich dieses Letztere den von einem Körper zurückgeworfenen Ton, d. i. den Wiederhall, bezeichnet: so kann ἀπαύγασμα nichts weiter seyn als das von einem Objecte aufgenommene und zurückgeworfene Licht (vgl. Callim. Hymn. in Del. V. 181: ἀλλ' ἤδη περὶ νηὸν ἀπαυγάζοιντο φάλαγγες δυσμενέων), lux reflexa, splendor repercussus, Abglanz, in welchem man das Bild des eigentlichen Lichtes, nur matter und verdunkelt, schauen kann, gleich wie man im Wiederhall den ursprünglichen Ton nicht in seiner vollen Reinheit vernimmt. Die göttliche Weisheit wird sonach mittelst dieses Bildes als eine Kraft oder als ein Wesen bezeichnet, in welchem sich zwar die göttliche Herrlichkeit und Majestät abspiegelt, das aber nur in Gott den Grund seines Seyns hat und geringer als Gott ist. Zugleich ist in dem Bilde auch der Gedanke ausgesprochen, das göttl. Wesen sey (wie die Sonne dem leiblichen Auge) dem geistigen Blicke des Menschen unerkennbar, werde aber in seinen Offenbarungen, in seiner überallhin wirkenden Weisheit wahrgenommen. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergiebt sich auch aus den parallelen Ausdrücken ἔσοπτρον und εἰκών (Hebr. 1, 3. χαρακτήρ). Ganz dasselbe prädicirt auch Philo von seinem λόγος, indem er de somn. I. T. I, p. 656 gleichsam ein Scholion zu dem Worte ἀπαύγασμα giebt: Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι καὶ τὰς περὶ σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην, οὕτω καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι; ja daß er ihn selbst ἀπαύγασμα genannt habe, folgt aus de m. op. p. 36, wo er von der Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem λόγος spricht: ἡ δὲ συγγένεια τίς; πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν

τὴν διάνοιαν φκείωται θεῷ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα, ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς *), daher ſich denn auch die Uebertragung des Ausdrucks auf den Sohn Gottes, Hebr. 1, 3, erklärt.

Ἔσοπτρον — — ἀγαθ. αὐτοῦ] Durch ἀκηλίδ. ſoll angedeutet werden, daß ſich in dem Wirken des göttl. Weisheitsgeiſtes die Wirkſamkeit Gottes ſelbſt rein, klar und deutlich erkennen laſſe. — Man hat nicht nöthig, mit Heydenr. ἀγαθότης in der Bed. Vollkommenheit (wie Matth. 19, 17, wo dieſe Bed. ſogar zweifelhaft iſt) zu faſſen, ſondern man kann den Sinn ſehr angemeſſen auch ſo beſtimmen: In der überall, ſowohl in der materiellen Welt, als im Geiſterreiche (V. 27—28) wirkſamen Weisheit erkenne man die Wirkſamkeit des göttlichen Weſens ſelbſt und erhalte ein Bild von ſeiner Güte.

Nach der voraufgeſchickten Erklärung des Abſchnittes V. 22—26 iſt hier der paſſendſte Ort, einige allgemeine Bemerkungen über den Begriff der Weisheit in unſerem Buche beizufügen. In einigen Stellen (K. 6, 12—16. K. 8, 2 ff. 16, vgl. unſ. Bem. zu dieſen StSt.) iſt ein Unterſchied zwiſchen der Schilderung Pſeudoſalomos und der in den Proverbien und bei Sirach durchaus nicht bemerkbar, und es läßt ſich hier nichts weiter als eine kühne Proſopopöie annehmen, dagegen der eben erklärte Abſchnitt ſelbſt die begeiſtertſten Darſtellungen in den Proverbien und bei Sirach weit hinter ſich zurückläßt. Denn offenbar denkt ſich hier Pſeudoſalomo, wie wir bei Erklärung des Einzelnen geſehen haben, die göttliche Weisheit als eine aus Gott emanirte, wenn auch mit ihm in der innigſten Verbindung ſtehende Subſtanz, der ſelbſt wieder göttliche Eigenſchaften und Wirkungen beigelegt werden. In dieſer Beziehung iſt die Weisheit unſeres Buches bei Weitem mehr als eine bloße dichteriſch perſonificirte Eigenſchaft Gottes, ja ſie kommt dem alexandriniſchen Logosbegriffe ziemlich nahe, wie ſich ebenfalls bei der Erklärung im Einzel-

*) Auch die Welt nennt Philo de plantat. Noë p. 337. T. I ed. M. ein ἀγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου.

nen ergab. So ſicher aber die Subſtantialität derſelben erwieſen iſt, ſo laſſen ſich doch auch auf der anderen Seite in unſerer Schrift keine zwingenden Gründe zu der Annahme finden, daß ihr Pſeudoſal. auch ſelbſtbewußte individuale Perſönlichkeit beigelegt und ſie mithin ſchon ganz in demſelben Umfange, wie Philo ſeinen Logos gedacht habe. Allerdings befinden ſich unter den 21 Prädicaten der göttlichen Weisheit auch ſolche, welche deren Intelligenz und Willen bezeichnen, wie *πανεπισκ.*, *φιλάνθρ.* *εὐεργ.* Jedoch konnte dieſes auch in dem Falle Statt finden, wenn die gleich zu erörternde Anſicht richtig ſeyn ſollte. Achten wir nämlich auf die offenbare Identität der Weisheit, als wirkſamer Gotteskraft, mit dem göttlichen Geiſte (K. 1, 5. 6. 7, 22. 9, 17): ſo möchte es ſo unwahrſcheinlich nicht ſeyn, daß unſerem Verf. die *σοφία* nur die wirkſame, ſich offenbarende Gotteskraft im Unterſchiede von dem göttlichen Weſen an ſich bedeute, dieſer Unterſchied aber ſchon ſo ſcharf und in ſo entſchieden emanatiſtiſchem Sinne gezeichnet ſey, daß offenbar zum vollen Philoniſchen Logosbegriffe nur noch ein kleiner Schritt zu thun war, wie denn bei Philo *σοφία* und *λόγος* ganz identiſch ſind, ſ. die Einleitung.

V. 27—30 erläutert der Vf. diejenigen Prädicate in V. 22—23, welche die Allwirkſamkeit der Weisheit in der phyſiſchen und moraliſchen Welt bezeichnen.

Μία δὲ οὖσα — — καινίζει] Dieſe Worte bezeichnen vorzugsweiſe die Wirkſamkeit der Weisheit in der phyſiſchen Weltordnung, und umſchreiben den Gegenſatz *μονογενές*, *πολυμερές* in V. 22. *Πάντα δύναται* ſcheint im Gegenſatze zu dem folgenden *π. καινίζει* die ſchöpferiſche Kraft der göttlichen Weisheit zu bezeichnen. *Μένουσα ἐν αὑτῇ*: ob ſie gleich in ſich ſelbſt bleibt, d. h. obſchon ſie immer dieſelbe bleibt, und keiner Veränderung unterworfen iſt (= *βέβαιον* in V. 23): *τὰ πάντα καινίζει*; der Sinn dieſer Worte ergiebt ſich aus dem Gegenſatze *μέν. ἐν αὑτῇ*, folglich: ſie verändert Alles, d. h. ſie bringt durch ihre fortwährende bildende Kraft Wechſel und dadurch ewige Erneuerung in die Erſcheinungen der Natur. *Καινίζειν* bezeichnet demnach die welterhaltende Kraft der Weis-

heit, ganz analog dem חָדַשׁ in Pſ. 104, 1. Gfrörer geht alſo gewiß zu weit, wenn er nach Grotius Vorgange („veritates aeternae semper eaedem sunt, sed diversis rebus applicantur") die Ideenlehre in der Stelle findet, indem er a. a. O. II, S. 226 bemerkt: „Hier bricht die Ideenlehre durch; jedes Weſen beſteht nur dadurch, daß es an den Ideen Theil nimmt; dieſe ſind ewiglich jugendliche Mächte, und, indem ſie in die einzelnen neuentſtandenen Dinge eingehen und ſich in ihnen abdrücken, wird der Schöpfungsact jeden Augenblick wiederholt und die Welt immer neu."

Καὶ κατὰ γεν. — V. 30.] Verhältniß der Weisheit zur moraliſchen Welt.

Κατὰ γενεάς, von Geſchlecht zu Geſchlecht, d. h. immerfort, ſ. Matth. II, S. 1357. — *Μεταβαλνουσα*] Das *μετα* bedeutet das Beſtändige, Stetige, indem der Weisheitsgeiſt von dem Einen zu dem Anderen übergeht. — *Φιλ. θεοῦ*] gewöhnliches Prädicat der Weiſen und Frommen, ſowohl in der h. Schrift, als bei den Profanſcribenten. Vgl. Plato legg. IV, p. 716: *Ὁ μὲν σώφρων θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ.* Philo Fragm. T. II, ed. Mang. p. 652: *Πᾶς σοφὸς θεοῦ φίλος.* Vgl. Wetſtein, Theile u. a. Erkll. zu Br. Jac. 2, 23. — *Προφήτας κατασκευάζει*] Aus dieſen Worten zog Faber den Schluß, daß das Buch der Weisheit noch vor dem Abſchluſſe des AT. Kanon verfaßt ſeyn müſſe, da man mit Maleachi die Gabe des prophetiſchen Geiſtes als erloſchen betrachtete, vgl. Pſ. 74, 9. 1 Macc. 9, 27. de Wette bibl. Dogm. §. 143. Allein 1) konnte ja auch ein Späterer, wenn er ſich als den König Salomo redend einführte, die Gabe des prophetiſchen Geiſtes als etwas in der Gegenwart noch Fortdauerndes darſtellen; 2) aber ſetzte man auch ſelbſt in der ſpäteren Zeit noch immer die Möglichkeit voraus, daß noch Propheten aufſtehen könnten, ſ. 1 Macc. 4, 46. 41, 41, ja Philo und Joſephus lehren mit Beſtimmtheit, daß die Gabe der Prophetie noch immer, wenn auch nur Einzelnen, zu Theil werde, ſ. de Wette a. a. O.

S. 116 f. Bretschneideri Capita Theol. Jud. e *Fl. Josephi* scriptis collecta. Lips. 1812. p. 9.

V. 28 enthält den Grund zu der vorhergehenden Behauptung, daß die Weisheit die Menschen in näheres Verhältniß zu Gott bringe (*φίλους θ. κ. πρ. κατ.*), da die Liebe Gottes, als des Urquells der Weisheit, sich nur auf Solche erstrecken könne, die sich durch ihre stetige und innige Theilnahme an der Weisheit auszeichnen. — Das Neutrum *οὐθέν* ist stärker und allgemeiner als das Masculinum.

Εἰ μὴ — συνοικοῦντα] Das Verbum *συνοικεῖν* wird bekanntlich sowohl bei den Classikern, als auch im biblischen Sprachgebrauche (s. Schleusn. Thes. V, p. 209 sq. Bretschn. Lex. II, p. 473) vom ehelichen Zusammenleben gebraucht, daher Heydenr. schon hier eine Anwendung des K. 8, 2. 9. 16 gebrauchten Bildes findet, durch welches die stete und innige Theilnahme an der Weisheit bezeichnet wird. Eben so Dähne, welcher (a. a. O. II. S. 170. Anm. 96) sogar darum, weil Philo de vit. contempl. p. 482. T. II. ed. M. von dem innigen Streben der Therapeutinnen nach Weisheit dasselbe Bild gebraucht und in seinen Theilen weiter ausführt *), unsere Stelle als Beweis für die Abfassung des Buches durch einen Therapeuten anzusehen geneigt ist. Allein wenn man auch gern zugestehn will, daß sich in dem Verb. *συνοικεῖν* eine Anwendung des K. 8 gebrauchten Bildes finde, so lag doch dasselbe dem Vf. sehr nahe, und etwas Aehnliches findet sich schon bei Sirach 14, 22—25. 15, 2. Dazu kommt aber, daß der tropische Gebrauch des *συνοικ.* einen weiteren Umfang hat, indem man auch *συνοικ. κακῷ, λύπῃ, φόβῳ* u. s. w. sagt, s. Passow unt. d. W. So auch *συνοικεῖν ὀδύναις* bei Clem. Alex. Strom. IV, p. 232, woraus zur Gnüge erhellt, wie schwach begründet Dähnes Annahme sey.

*) Seine Worte sind folgende: *Διὰ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας, ᾗ συμβιοῦν σπουδάζουσιν, τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν ἠλόγησαν· οὐ θνητῶν ἐκγόνων ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχή· σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρός, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τῆς σοφίας δόγματα.*

V. 29—30 enthalten einen zweiten Grund zu V. 27, namentlich zu dem Gedanken, daß ſich die Weisheit nur mit ſittlich reinen Seelen verbinde. Der Vf. findet dieſen Grund in ihrer eigenen Reinheit und Lauterkeit, die er hier durch das Bild der Lichtesheile ſymboliſirt.

V. 29. Ὑπὲρ — ϑέσιν] Ueber ὑπέρ ſ. zu V. 10. Sinn: die Schönheit und Herrlichkeit der Weisheit übertrifft ſelbſt diejenige, welche in der harmoniſchen Stellung und Ordnung der Geſtirne ſichtbar iſt. Die Beſchaffenheit der Sterne dient oft zur Bezeichnung geiſtiger Eigenſchaften, vgl. Sir. 27, 11. Jac. 1, 17. — Φωτὶ — — πρωτέρᾳ] Statt πρωτ. hat Cod. B. 106. 261: λαμπροτέρᾳ, „quod vulgato elegantius esse nemo negabit.“ Thilo. Allein es ſieht dieſe Lesart einer Gloſſe nur gar zu ähnlich, als daß wir ſie billigen könnten. Vulg.: *prior*. — Auch hier haben mehre Theologen, z. B. Gfrörer (II, S. 227) und Bauermſt., geglaubt, Pſeudoſ. denke ſich die Weisheit als ein materielles Lichtweſen. Dagegen ſpricht aber 1) das zu V. 26 Bemerkte, 2) der Zuſammenhang mit V. 27 u. 28, ſo wie mit V. 30, aus welchem hervorgeht, daß hier die Weisheit mit dem Licht nur als Symbole ſittlicher Reinheit verglichen, da als ihr Gegentheil κακία genannt wird, welches nicht ſo viel als Dunkelheit ſeyn kann, wie Brmſt. meint. Das Bild des Lichtes, auf die Weisheit angewandt, hat demnach hier einen anderen Sinn als in V. 25. Dort war das Tertium comparationis der Glanz und deſſen Folge, die Unerkennbarkeit, deßgleichen die Feinheit und Schnelligkeit, in unſerem Verſe dagegen zwar auch der Glanz, aber als deſſen Folge die Pracht und Herrlichkeit (εὐπρεπ. ἡλίου), dann aber die Reinheit und Helligkeit.

V. 30 wird gezeigt, worin dieſer Vorzug vor dem Lichte beſtehe. Ueber den Genit. σοφίας ſ. Matthiä II, S. 837 f. — Sinn: Das phyſiſche Licht wird von ſeinem Gegenſatze, der Nacht, verdrängt, nicht ſo das geiſtige Licht der Weisheit. Letztere muß hier nach dem Gegenſatze κακία vorzugsweiſe als praktiſche Weisheit, als Tugend und Frömmigkeit, gefaßt werden. Grotius und Gaabs Erklärung des κακία durch res adversae (vgl. Matth. 6, 34 und

daſelbſt Kühnöl) paßt nicht in den Zuſammenhang, ſ. V. 27 (ψυχ. ὁσίας).

Kap. VIII, V. 1 iſt gleichſam das Reſumé des ganzen vorausgegangenen Abſchnittes V. 22—30. — Ueber διατείνει, ſ. zu V. 22. — Πέρας sc. τοῦ κόσμου. — Διοικεῖν ein bei den griechiſchen Philoſophen und bei Philo ſehr häufig von der göttlichen Weltregierung gebrauchtes Wort, ſ. K. 12, 18. 15, 1.

Kap. VIII, V. 2—21.

Der Vf., in der Rolle des Königs Salomo fortfahrend, zeigt nun, wie er auf den Beſitz der Weisheit von Jugend auf ſein Streben gerichtet habe (V. 2), und zwar 1) wegen ihrer innigen Verbindung mit Gott (V. 3—4), 2) weil ſie dem menſchlichen Leben überhaupt von unermeßlichem Segen (V. 5—8), insbeſondere aber dem Herrſcher erſprießlich, ja nothwendig ſey (V. 9—16). Da er nun dieſes Alles bei ſich erwogen, zugleich aber auch erkannt habe, daß die Weisheit nur von Gott komme, ſo habe er ſich an dieſen ſelbſt gewandt, um ſie von ihm im Gebete zu erflehen (17—21).

V. 2 nimmt Pſeudoſalomo die Erzählung von ſeiner Liebe zur Weisheit und von ſeinem eifrigſten Streben nach ihr (Kp. 7, V. 7 ff.) wieder auf. Vgl. die ähnliche Stelle bei Sirach 51, 13—21. Die Allegorie, deren ſich der Vf. bedient, bedeutet die innigſte Liebe zur Weisheit und die engſte Gemeinſchaft mit ihr, ſ. die Bem. zu K. 7, 28. Dadurch wird der Vf. veranlaßt, im Folgenden von Neuem die Vorzüge und ſegensreichen Wirkungen der Weisheit zu preiſen. Die Begriffe göttlicher und menſchlicher Weisheit ſind in der ganzen Schilderung nicht genau geſchieden, denn K. 8, 1 kann nur von der erſteren verſtanden werden, V. 2 u. 5 ff. nur von der letzteren, V. 4 von der erſteren, V. 3 dagegen läßt ſich von beiden verſtehen; welches Schwanken aus dem zu Kp. 7, V. 12, S. 177 f. angegebenen Grunde ſich leicht erklärt. — Mit der nachfolgenden Schilderung der Weisheit hat die der perſonificirten Tugend bei Xenoph. Memorab. II, 1, §. 32 sq. große Aehnlichkeit.

V. 3—4 handelt von der Verwandtſchaft und Vertrautheit der Weisheit mit Gott.

V. 3. *Εὐγένειαν — θεοῦ ἔχουσα*] Die Worte *εὐγ. δοξ.* sind verschieden gefaßt worden. Grotius und Gaab: „sie verherrlicht den Adel des Menschen," d. h. sie giebt den äußeren, durch Geburt ererbten Vorzügen des Menschen erst den rechten Glanz. Dem steht aber 1) entgegen, daß der Vf. K. 7, 1—6 die völlige Gleichheit des Königs Salomo mit den übrigen Menschen hervorhebt und den Gedanken an angeborene äußere Vorzüge zu verdrängen sucht; 2) daß erst von V. 5 an von den Wirkungen der Weisheit auf das Leben der Menschen die Rede ist. Richtiger haben daher die übrigen Erklärer *εὐγέν.* als Eigenschaft der Weisheit selbst gefaßt; nur scheint mir de Wettes Uebersetzung unrichtig: „Sie verherrlicht ihren Adel dadurch, daß sie mit Gott Umgang hat," als ob die Weisheit auch außer ihrem Bestehen in Gott und ihrer Gemeinschaft mit ihm einen Adel besitze. Richtiger läßt sich wohl bei den Worten an das Homerische *εὔχεται εἶναι* erinnern: sie rühmt von sich Adel, edles Herkommen, welches in ihrer Verwandtschaft mit Gott, *συμβιώσει θεοῦ*, besteht. Es muß dabei an eine durch eheliche Verbindung vermittelte Verwandtschaft gedacht werden. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergiebt sich aus V. 9, vgl. mit V. 17, wo *συμβίωσις* in der Bedeutung „eheliches Zusammenleben" mit *συγγένεια* wechselt. Das Bild von ehelicher Verbindung der Weisheit mit Gott finden wir weiter ausgeführt bei Philo de ebriet. T. I, p. 361 ed. M.: *Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα, μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεός, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν κ. τ. λ. — Ὁ πάντων — — αὐτήν*] Diese Worte enthalten die Fortsetzung des Bildes der *συμβίωσις*. — Der Aorist *ἠγάπησεν* wie Kp. 1, 16.

V. 4 enthält die Angabe, worin *συμβίωσις* im eigentlichen und höheren Sinne bestehe. — *Μύστις* eigentlich: in die Mysterien eingeweiht, hier: innigst vertraut, tief eingeweiht überhaupt. — *Τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*] „Diese Worte möchte ich nicht, wie andere Erklärer, subjectiv, als das bezeichnend, was Gott weiß, sondern im gewöhnlichen Sinne und objectiv nehmen:

„„Sie ist tief eingeweiht in die Kenntniß des göttlichen Wesens.““ Gfrörer II, S. 220. Also ἐπιστήμη wie in der Verbindung mit ἐργατειῶν Kp. 7, V. 16. Mit dieser Erklärung streitet aber das parallele Glied, αἱρετὶς τῶν ἔργ. αὐτοῦ, in welchem αὐτοῦ auch Genitivus subjectivus ist, daher wir die gewöhnliche Erklärung vorziehen. Αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ] Abenteuerlich ist Gfrörers Meinung über αἱρετὶς. Er nimmt es in der Bed.: „Anhängerin einer Secte,“ und das Ganze in dem Sinne: „sie ist in sein Thun eingeweiht,“ s. v. a. εἰδυῖα τὰ ἔργα σου K. 9, 9. Nach der gewöhnlichen Bedeutung von αἱρετὶς kann der Sinn nur der seyn: die Weisheit wählt unter Gottes Werken aus, d. h.: unter denen, deren Idee im göttlichen Verstande ist, wählt sie diejenigen, welche wirklich ausgeführt werden sollen; oder außerhalb der Prosopopöie: Gott faßt durch seine Weisheit seine Beschlüsse und führt sie mittelst derselben aus. — Leichter und gefälliger ist die Lesart εὑρέτις, welche sich in den Codd. 55. 106 u. A (in CDH: εὑρετὴς, in I αἱρέτης) findet und nach Corn. a Lapides Angabe von Kantakuzenus und Anderen gebilligt wurde, die aber doch wohl nur der Schwierigkeit der gewöhnlichen Lesart ihren Ursprung verdankt. — Da also die Weisheit in Gottes Einsicht eingeweiht ist und in ihm die Beschlüsse faßt, so folgt hieraus, daß der Mensch kraft der ihm von Gott mitgetheilten Weisheit auch Gottes weise Absichten in der Leitung der menschlichen Angelegenheiten (μυστήρια τοῦ θεοῦ Kap. 2, 22) erkennt.

V. 5—8. Die Weisheit ist die Quelle aller für das menschliche Leben überhaupt nur wünschenswerthen, äußeren sowohl, als inneren Güter. — Man beachte hier das Rhetorische in den vier nach einander mit εἰ beginnenden Sätzen.

V. 5. Selbst zu dem Besitze irdischer Güter gelange man durch die Weisheit. — Δέ dient hier dazu, einen neuen Gedanken an das Vorige anzuknüpfen. Unter dem Reichthum verstehen Heydenr. und Gfrörer auch hier geistige und moralische Güter. Allein der Verf. hat diesen Sinn seiner Worte durch nichts angedeutet, und aus dem zu Kap. 7, V. 11—12 Bemerkten scheint sich die

Richtigkeit der gewöhnlichen Erklärung zu ergeben. S
Die Weisheit als Schöpferin und Erhalterin des Welt
zen, τὰ πάντα ἐργαζομένη, muß auch das Vermögen beſi
dem Menſchen zu gewähren, was er für ſeine äußeren
bensverhältniſſe bedarf.

V. 6. Auch Einſicht in die irdiſchen Lebensverh
niſſe verleihet die Weisheit. — Εἰ δὲ φρόνησις
γάζεται] Φρόνησις kann hier nicht die zu K. 3,
S. 100 erörterte Bedeutung: „richtige Einſicht in den
lichen Willen und eine dieſer Einſicht angemeſſene H
lungsweiſe" haben, da von letzterer erſt im folgenden
die Rede iſt; es kann aber auch nicht theoretiſche Kenn
bedeuten, denn von dieſer, als in der σοφία inbegriffen
erſt V. 8 die Rede. Am richtigſten faſſen wir das
in der zu K. 6, 15 und 7, 16 beſprochenen Bedeut
„richtige Einſicht in die äußeren Lebensverhältniſſe, d
Abwägung und Benutzung zum eigenen Vortheile;" ſo
ſteht ein Sinn, der ſich ſehr zweckmäßig an den vor
Vers anſchließt; worauf dann der Vf. V. 7 zu den hö
ren, aus der Weisheit entſpringenden Gütern übergeht.
Sehr viel Schwierigkeit hat den Erklärern und Kriti
das Wort ἐργάζεται gemacht. Grabe, Auguſti
Heydenr. änderten es in ἐράζεται: si prudentia
ligitur, ohne zu bedenken, daß eine Form ἐράζειν gar
vorkömmt, und daß ein ſolches Wort, wie die verwan
ἐρᾶν und ἐρᾶσθαι, doch jedenfalls mit dem Genitiv
ſtruirt werden müßte. Schultheß ſchlägt εἰ φρονήσ
ἐρᾷ τις vor, Bauermſt. will, mit Beibehaltung des
γάζεται, φρόνησιν leſen und dabei τις ſuppliren,
ἐργάζ. faßt er, unter Berufung auf Joh. 6, 27, in
Bed. studiose appetere. Allein obſchon ſich die Ell
des τις grammatiſch würde rechtfertigen laſſen (vgl.
Bem. zu K. 15, 12) ſo hat doch ἐργάζεσθαι in der S
des Joh. nicht die genannte Bed., ſondern es iſt: „
verſchaffen," ſ. Lücke zu d. St. Jegliche Aenderung
aber als unnöthig erſcheinen, ſobald man ἐργάζεσθαι
Luth., Haſſe, Kleuk., Gaab, de Wette in neu
ler Bed. wirkſam ſeyn, und dieſes prägnant faßt:

rfolg wirken. Luther: „Wenn Klugheit es thut.“ linn: Wenn schon gewöhnliche irdische Klugheit uns zur rreichung unserer Zwecke verhilft, um wie vielmehr die here Weisheit, die ihre Macht und Wirksamkeit in der ildung und Ordnung des Weltganzen beurkundet. — Durch ne andere Erklärung suchte Bendtsen die Schwierigkeit heben, s. die Bem. z. fg. V. — Auch hier fließen in dem en angegebenen Sinne (s. zu K. 7, 12) die Begriffe göttcher und menschlicher Weisheit in einander. — *Μᾶλλον χνίτης* statt *μείζων τεχν.*, wie auch wir im Deutschen sagen pflegen, z. B.: „wer ist mehr Philosoph als X.“ statt *τεχνίτης* hat Cod. 106 *τεχνῖτις*, welches seinen Urrung wahrscheinlich dem Anstoße verdankt, den man an r Verbindung des *τις — τεχνίτης* mit dem Femininum *σοφία* nahm, die aber grammatisch gerechtfertigt ist, Katth. Gr. II, S. 962. 4.

V. 7. Auch das Streben nach wahrer Sittlichkeit friedige die Weisheit, da sie der Urquell aller Tugend y. *Δικαιοσύνη* hier das Ganze der Tugend, der sittche Zustand des Menschen, wie er seyn soll, s. zu K. 1, 1. - Pseudosalomo nennt als Wirkungen (*πόνους*) der *σοφία* e vier Cardinaltugenden, ein unverkennbarer Beweis sei- r Bekanntschaft mit griechischer Philosophie. Bekanntch findet sich diese vierfache Eintheilung der Tugend zuerst Plato, von welchem sie zu den Stoikern und späteren latonikern, auch zu den alexandrinischen Judenphilosophen ber Philo in dieser Beziehung s. Dähne a. a. O. I, . 368) und christlichen Kirchenlehrern überging. Um den chtigen Begriff zu finden, welchen Plato mit diesen Tunden verband, hat man sich nicht sowohl an einzelne Stel- n in den Schriften dieses Philosophen zu halten, in wel- en er entweder mehr populäre, oder für den speciellen weck der jedesmaligen Untersuchung berechnete Definitio- n giebt (wie z. B. von der *σωφροσύνη* im Charmides), ndern man hat die gesammte philosophische Grundanauung des Plato zu beachten, namentlich den Zusammenng der einzelnen Cardinaltugenden mit seiner Psychologie. auptstelle ist in dieser Beziehung de rep. IV, p. 441 c. sqq.

(Vgl. Metopus apud Stob. Serm. I: τό τε πλῆθος τῶν ἀρετῶν ἁπασῶν ἐκ τῶν μερέων τᾶς ψυχᾶς κατίδοιτο κά τις, ὡσαύτως τε καὶ τὰν γένεσιν καὶ τὰν σύστασιν τᾶς ἀρετᾶς.) Jeder der drei Theile der Seele hat nämlich ſeine eigene Tugend, daher zuerſt folgende drei Tugenden: φρόνησις (auch σοφία), als Tugend des λογιστικόν oder der vernünftigen Einſicht: richtige Einſicht in das Wahre und Gute, als den höchſten Lebenszweck; — ἀνδρία die Tugend des Muthes oder des θυμοειδές, Kraft und Fertigkeit, das von der Vernunft erkannte Gute zu realiſiren und gegen jedwede Hinderniſſe zu vertheidigen; — σωφροσύνη, dem ἐπιθυμητικόν angehörig, oder diejenige Verfaſſung, in welcher die nöthigen Begehrungen auf ihr richtiges Maaß zurückgeführt, der Vernunfteinſicht unterthan ſind (vgl. Phaed. p. 68. c.: ἡ σωφροσύνη — τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως καὶ κοσμίως ἔχειν). Die vierte Tugend endlich, δικαιοσύνη, iſt in dieſem Zuſammenhange nicht die eines einzelnen geiſtigen Vermögens, ſondern die Harmonie des geſammten geiſtigen Lebens, in welcher jede Kraft das Ihrige thut. Vgl. die treffliche Erörterung dieſes Gegenſtandes bei Ritter in der Geſch. der Philoſ. II, S. 421 ff.; außerdem Tennemann Geſch. d. Philoſ. II, S. 488 ff. — Jo. Hnr. Clodius de virtutibus, quae cardinales appellantur. 2 Commentt. Lips. 1815. 1820. 4. Beieri Excurs. X ad Cic. de Off. T. I, p. 330 sqq. Ackermann das Chriſtliche im Plato. Hamb. 1835. S. 63. — Daß nun unſer Vf. die einzelnen Tugenden nicht in ſo ſtreng wiſſenſchaftlichem Begriffe verſtanden haben kann, ergiebt ſich ſchon daraus, daß er die trichotomiſche Unterſcheidung des menſchlichen Weſens nicht kennt. Dieß hindert uns aber nicht, anzunehmen, daß er die σωφροσ., φρόνησις und ἀνδρία wenigſtens im Weſentlichen in derſelben Bedeutung gefaßt habe, wie zuerſt Plato. Schwerlich aber läßt ſich Daſſelbe auch von der δικαιοσύνη behaupten. Denn 1) würde ihr der Vf. in dieſem Falle gewiß eine andere, als die dritte Stelle in der Vierzahl angewieſen haben; 2) gebraucht er das Wort δικαιοσύνη offenbar in doppelter Bedeutung, einmal zu Anfang des V. als Ganzes der

Tugend, dann als Theil derſelben; der wiſſenſchaftlich Platoniſche Begriff würde eher auf das Wort in der erſten Stelle paſſen. Wahrſcheinlicher iſt es daher, daß Pſeudo-ſalomo δικαιοσύνη an der zweiten Stelle im populären Sinne als das „angemeſſene Verhalten in Bezug auf die Nebenmenſchen" verſtand, eine Bedeutung, die ſchon dem Plato, außerhalb jener rein wiſſenſchaftlichen Conſtruction der Tugend aus dem Weſen des Menſchen, nicht fremd (ſ. zu K. 9, 3), bei den ſpäteren Philoſophen häufig gefunden wird, vgl. Cic. de off. I, 5, wo die δικαιοσ. unter den 4 Cardinaltugenden als virtus definirt wird, quae in hominum societate tuenda, tribuendo suum cuique et rerum contractarum fide versatur. *) — Ἐκδιδάσκειν bez. „vollſtändig lehren;" ἐκ hier mit derſelben Bedeutung, wie in unſerem auslernen.

V. 8. Endlich vereint die Weisheit in ſich eine Menge mannichfaltiger Kenntniſſe. Vgl. K. 7, 17—21, wo jedoch mehr phyſikaliſche und naturhiſtoriſche Gegenſtände genannt werden, während in vorliegender Stelle von ſolchem Wiſſen die Rede iſt, welches ſich aufs Menſchenleben und ſeine Verhältniſſe bezieht. *Kai*, auch, d. h. außer den genannten Wirkungen der Weisheit. — Πολυπειρία hat hier

*) Aus den vorſtehenden Bemerkungen erhellt zugleich zur Genüge, welche unnöthige Schwierigkeiten ſich Bendtſen machte, indem er auf eine fehlerhafte Lesart Auguſtins, in ſeiner Schrift de mor. eccl., nach welcher auch der Syrer überſetzt zu haben ſcheint, sobrietatem enim sapientia docet etc. zu viel Gewicht legt, während ſie der genannte Kirchenvater in den retractt. I, unter Berufung auf beſſere Codd., ſelbſt verwirft. Bendtſen will nämlich gegen die Auctorität aller Codd. ſo leſen: σωφροσύνην γὰρ φρόνησις ἐκδιδάσκει, und φρόνησις in dieſem und dem vorigen Verſe als gleichbedeutend mit σοφία (ſ. zu K. 6, 15) faſſen, und beſtimmt demnach den Sinn beider Verſe ſo: „Enimvero si sapientia efficere potest omnia (supple πάντα e. v. praeced.), quis inter omnes, qui sunt, artifex major est illa? (cum nempe illa artes omnes invenit et docuit.) Et si quis justitiam diligit, effecta ejus (sapientiae) sunt omnes virtutes; temperantiam enim sapientia docet et justitiam" etc.

einen weiteren Begriff als den praktiſcher Lebenserfahrung (Sir. 25, 6); es bezeichnet, wie aus dem οἶδε τὰ ἀρχαῖα hervorgeht, zugleich auch erlernte Kenntniſſe, deren man alſo nicht durch eigene Erfahrung theilhaftig wird, und den durch ſolche Kenntniß geweckten Scharfſinn, wie dieß aus εἰκάζει τὰ μέλλοντα erhellt.

Οἶδε τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλ. εἰκάζειν] Unter ἀρχ. und μέλλ. iſt jedenfalls die vergangene und zukünftige Zeit mit allen ihren Ereigniſſen zu verſtehen. — Nach der Lesart des gewöhnlichen Textes: εἰκάζειν, würde dieſes Wort von οἶδε abhängen und die Bedeutung vergleichen haben. „Sie verſteht das Vergangene und Zukünftige mit einander zu vergleichen.“ Es iſt aber 1) ſehr zu bezweifeln, ob die Verbindung der Worte, die man dann anzunehmen hätte, griechiſch wäre, da man ſtatt μέλλοντα den Dativ μέλλουσι erwartet; 2) aber kann eine Vergleichung des Vergangenen mit der Zukunft gar nicht Statt finden, weil man letztere noch nicht kennt. Man hat daher die von den drei alten Ueberſetzungen, deßgleichen durch die Codd. Alex. 23. 157. 248. 261. ABCDEFGI und durch ein Citat bei Clem. Alex. Strom. VI, p. 775 u. 786 ed. Potter beſtätigte Lesart εἰκάζει vorzuziehen. Nach ihr muß das Verbum in der Bed. conjicere gefaßt werden, vgl. K. 9, 16; dann entſteht ein ſehr paſſender Gegenſatz zwiſchen οἶδε und εἰκάζει, indem man nur von der Vergangenheit ein Wiſſen haben, von der Zukunft dagegen auf dem Grunde jenes Wiſſens Vermuthungen aufſtellen kann.*) — Aehnlich, wie in unſerer Stelle, heißt es bei Hom. Iliad. I, 70 vom Seher Kalchas: Ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα, τά τ' ἐσσόμενα, πρό τ' ἐόντα.

Ἔπλαταί — — αἰνιγμάτων] Στροφαί hat bei den Claſſikern in ſeinem tropiſchen Gebrauche immer übele

*) Unpaſſend iſt zu εἰκάζει τὰ μέλλοντα von Heydenr. das vom Geiſte Gottes prädicirte ἀναγγέλλειν τὰ ἐρχόμενα bei Joh. 16, 13 verglichen worden. Denn ἐρχόμενα hat daſelbſt eine viel ſpeciellere Bedeutung als τὰ μέλλ. in unſerer St., nämlich künftiger Entwickelungsgang des von Chriſtus geſtifteten göttlichen Reiches.

ɔ.: Ränke, Winkelzüge, daher Biel meinte, στρ. λόγων daſſelbe, was Cicero Quaest. acad. IV, 24 conta sophismata oder tortuosum genus disputandi nenne. mlich Gaab. Daß aber die Helleniſten das Wort, natlich in Verbindung mit λόγων, in gutem Sinne gechten, erhellt aus Prov. 1, 3, wo δέξασθαι στρος λόγων neben νοῆσαι δικαιοσύνην ſchwerlich in em Sinne gebraucht ſeyn kann, zumal da es, obſchon ichtig, für das hebr. מוּסָר הַשְׂכֵּל geſetzt iſt; eben ſo ig bei Sir. 39, 2, wo es vom Weiſen heißt: ἐν στροῖς παραβολῶν συνειςελεύσεται. Man erklärt daher . λόγ. wohl am richtigſten durch „künſtlich zugeſpitzte ɔen," Gnomen, Denkſprüche („sermones, qui prima ate aliud significare videntur, aliud vero exprint, *metaphorici et parabolici*, breviter et sententiose ta et id genus alia, quorum multa exempla obvia in ɔverbiis et Ecclesiastico." Bauermſt.), wie ſie das ɔenthum und der Orient überhaupt liebten, und in welɪ man große Weisheit fand, ſ. Proverb. 1, 6. Bretſchn. gm. der Apokr. S. 25 ff. Ἐπίσταται kann ſowohl von Kunſt, Gnomen aufzuſtellen, in welcher beſonders Salo's Ruf weit verbreitet war (1 Kön. 5, 12. Sir. 47, —17), als auch von der Fähigkeit, ſolche zu deuten, ſtanden werden. Die letztere Erklärung möchte wegen λύσεις αἰνιγμάτων vorzuziehen ſeyn. — Αἴνιγμα hat, : das ihm entſprechende חִידָה, einen ſehr weiten Begriff; bezeichnet nicht nur das Räthſel im eigentlichen Sinne icht. 14, 12 ff.), ſondern auch den verhüllten Gedanken Parabel (Ezech. 17, 2) oder der Gnome (Sir. 39, 3: νιγμα παραβολῶν). Die Kunſt, Räthſel aufzulöſen, t als Weisheit, Prov. 1, 6, und Salomo war in dieBeziehung berühmt, vgl. 1 Kön. 10, 1, vgl. mit r. 47, 17, daher man hier die engere Bedeutung feſtzuten hat.

Σημεῖα κ. τέρ. προγ.] Σημεῖον, אוֹת, bedeutſame nderbare Thatſache, welche auf etwas Höheres hinweiſt; ρας, מוֹפֵת, Wunder überhaupt. Beide Worte werden ohne timmten Unterſchied, in alterthümlicher Weiſe mit einander

verbunden (K. 10, 16)*), ſ. Baumg.-Cruſius bibl. Theol. S. 241. Denn der Unterſchied, daß σημεῖα von oder unter Menſchen geſchehene Wunder, τέρατα aber wunderhafte Naturerſcheinungen bedeute, hält nicht Stich, wie aus den von Geſenius unter אות und מופת angeführten Stellen zur Genüge erhellt. Da Pſeudoſalomo nicht die ſonſt in der Bibel vorkommende ſchwankende und fließende Vorſtellung von Wundern hat, nach welcher überhaupt ſtaunenswerthe und ungewöhnliche Erſcheinungen dieſen Namen erhalten (vgl. z. B. Pſ. 139, 14. 136, 10 ff.), ſondern ſchon mehr den philoſophiſch beſtimmten Begriff mit jenem Namen verbindet und eigentliche Abweichungen von dem ordnungsmäßigen Laufe der Natur darunter verſteht, ſ. 19, 6. 18 ff. von Cölln bibliſche Theologie, herausg. von Dav. Schulz. Leipz. 1836. Bd. I, S. 462: ſo kann προγιγν. nicht von einem auf genaue Kenntniß der Natur und ihrer Erſcheinungen ſich ſtützenden natürlichen Vorausſehen, ſondern nur von einem durch den göttlichen Weisheitsgeiſt unmittelbar in der Seele des Menſchen gewirkten Erkennen verſtanden werden.

Ἐκβάσ. καιρ. κ. χρόνων] Καιροὶ u. χρόν. mit einander verbunden, wie AG. 1, 7 und 1 Theſſ. 5, 1; jenes beſtimmte ſpecielle Zeitperioden, χρόν. das Allgemeinere, vgl. Tittmann. Synon. N. T. p. 41. Wegen ἐκβάσεις (ſ. zu Kp. 2, 17) können nicht die Zeiten an ſich, ſondern nur die in ihnen ſich ereignenden Begebenheiten zu verſtehen ſeyn. Wahrſcheinlich denkt der Vf. hier an die Gabe der Prophetie, K. 7, 27.

Nachdem der Vf. in dem Bisherigen von dem Weſen, den Wirkungen und dem Werthe der Weisheit im Allgemeinen geſprochen hatte, zeigt er nun V. 9 ff., welchen hohen Segen dieſelbe gerade ihm, als Herrſcher, gewähre, und zwar zeigt er zunächſt

V. 9—15 den hohen Werth derſelben für ſein öffentliches Leben.

V. 9. Ἔκρινα — — συμβιωσιν] Ueber das Bild

*) Auch bisweilen bei Claſſikern, z. B. Polyb. III, 10. Aelian. V. H. XII, 57.

ſ. zu Kp. 7, 28. 8, 2. *Κρίνειν* beſchließen, ſ. Bretſchneid. Lex. N. T. I, 695. *Ἀγαγέσθαι* hier ohne *ἐμαυτῷ*, das Cod. 106. 268 u. Ed. Compl., wahrſcheinlich aus V. 2, unnöthigerweiſe beifügen, da das Medium ſchon für ſich hinreicht. — *Εἰδὼς — — ἀγαθῶν*] *Ἀγαθά* iſt hier wohl nicht das ſittlich Gute, denn von dieſem, als einem Erfolge der Weisheit, war ſchon V. 7 die Rede, ſondern wegen des Gegenſatzes *φρονη.* und *λύπης* wohl äußeres Glück, Wohlſtand, ſ. K. 7, 11. 1 Moſ. 24, 10. Luc. 12, 18. 16, 25. Der Genitiv *ἀγαθ.* bezeichnet wie im folg. *φρονη. κ. λύπης* das fernerliegende Abhängigkeitsverhältniß, Win. S. 172 f., daher entweder „Rathgeberin im Glück" (Nachtig.), d. h. damit ich im Glücke die rechte geiſtige Verfaſſung behaupte, oder „für das Glück," d. h., wie ich mir Glück bereiten könne. Die erſte Erklärung iſt wegen des Gegenſatzes *φρονη. κ. λύπ.* vorzuziehen. — *Παραλύσ. φρ. κ. λύπ.*] Die Ueberſetzung des Syrers und Arabers durch „Wegnahme der Sorge und Trauer," iſt aus der bekannten Freiheit zu erklären, welche ſich dieſe Ueberſetzer erlauben, ohne daß es deßhalb nöthig wäre, mit Faber, gegen die griechiſchen Auctoritäten, *παραλύσεις* zu leſen. Eben ſo unnöthig iſt Bauermeiſters Conjectur *παραινέτις*. Wegen des engen Zuſammenhanges mit dem Folgenden müſſen vorzüglich ſolche Sorgen verſtanden werden, die mit dem Herrſcherleben verbunden ſind.

V. 10. Vor dieſem Verſe iſt dem Gedanken nach *ἐλογισάμην* zu ſuppliren, ſ. V. 17. *Ἔξω — ἐν ὄχλοις*] *Ὄχλοι* ungriechiſch ſt. *ἔθνη*, גּוֹיִם. Ueber den Gedanken vgl. 1 Kön. 5, 11. 14. 10, 1. 6. 7. Sir. 4, 13. 37, 24. 39, 9. 10. — *Τιμὴν ὁ νέος*] ſ. K. 4, 9.

V. 11. *Ἐν κρίσει* wird gewöhnlich erklärt: „wenn ich urtheile" acutus judicio, ſo daß darin eine Beziehung auf 1 Kön. 3, 16—28 gefunden wird. Da aber V. 12 der Vf. an eine Verſammlung denkt, ſo erklärt man wohl richtiger: „wenn Gericht gehalten wird." *Εὑρεθήσομαι* nicht ſo v. a. *ἔσομαι*, ſondern *εὑρίσκεσθαι*, wofür V. 15 das mehr claſſiſche *φαίνεσθαι* ſteht, bezeichnet, wie נִמְצָא, wie ein Object befunden, erkannt wird, *εἶναι*, wie es an

ſich, unabhängig vom Urtheile, iſt, ſ. Fritzſche zu Matth. p. 38. Win. S. 557. — Ἐν ὄψει nicht wie K. 3, 4 ex judicio, ſondern dum conspicior a potentibus. — Δυνάσται „h. l. praecipue reguli, Salomonis imperio subditi, 1 Reg. 4, 24, vel proceres civitatis, v. c. duces exercitus, sacerdotes, qui etiam שָׂרִים, ἄρχοντες, audiunt.“ Brmſt. Auch hier hat die Vulgata einen Zuſatz: Et facies principum mirabuntur me, der aber eigentlich nur eine Wiederholung des vorhergehenden Gliedes iſt.

V. 12. Die Worte σιγῶντά με περιμενοῦσι ſcheinen ſich auf die Eröffnung der Verſammlung zu beziehen: Keiner wagt eher zu reden, als bis ich geſprochen habe; — λαλ. ἐπιπλεῖον χεῖρα ἐπιθήσ. dagegen auf den ferneren Verlauf: Andere haben nun auch ihre Meinung vorzutragen angefangen, ſobald aber der König zu ſprechen fortfahren will, ſchweigt Alles. Χεῖρα ἐπιτιθ. שִׂים יָד עַל פֶּה, Symbol des ehrfurchtsvollen Schweigens, vgl. Hiob 21, 5. 29, 9. 40, 4, vgl. mit Prov. 30, 32. Sir. 5, 12, in welcher Bedeutung auch קפץ פה, den Mund verſchließen, Jeſ. 52, 15 gebraucht wird, letzteres ſonſt gewöhnlich als Bezeichnung der Beſchämung oder des Neides, Pſ. 107, 42. Hiob 5, 6. Uebrigens hat dieſe Schilderung von der hohen Bewunderung der Weisheit große Aehnlichkeit mit der im Hiob, 29, 7—11.

V. 13. Ἀθανασία ſcheint zwar wegen des folgenden μνήμην αἰώνιον zunächſt nur von der Unſterblichkeit des Andenkens geſagt zu ſeyn, welche Erklärung auch in den Zuſammenhang am beſten paßt, da von dem öffentlichen Leben des Königs die Rede iſt. Indeſſen iſt dieſe Erklärung doch nicht über jeden Zweifel erhaben, weil der Vf. den Zuſammenhang nicht immer allzu genau beachtet, und weil der Gedanke an das unvergängliche Gedächtniß zugleich auch den von der Unſterblichkeit der Seele hervorrufen konnte, wie denn K. 4, 1 u. 2 auch beide Gedanken mit einander verbunden ſind. Der nach der zweiten Erklärung in den Worten liegende Gedanke kehrt häufig in unſ. Schrift wieder, ſ. zu K. 1, 12. Οἱ μετ' ἐμέ nicht die leiblichen Nachkommen, ſo daß der Sinn wäre, der Ruhm

einer Weisheit gehe auf dieſe über, ſondern ſpätere Generationen überhaupt, auf welche ſich die Kunde von ſeiner Weisheit fortpflanzen werde, ſ. zu K. 4, 1.

V. 14. *Λαοί*, עַמִּים, wahrſcheinlich Völker ſeines Reichs; *ἔθνη*, גּוֹיִם, fremde Völker. *Ὑποταγήσεταί μοι* überſetzt Bauermſt.: *Non rebelles erunt*, quia sapiens rex mitis est et clemens et justus, alſo daß die Völker nicht erſt unterworfen werden ſollen. Brmſt. führt keinen Grund für dieſe Erklärung an, ſtellt ſie aber wahrſcheinlich deßhalb auf, weil Salomo kein kriegeriſcher König war, und weil er ſich die Unterjochung fremder Völker mit dem vom Vf. dargeſtellten Begriffe der Weisheit, als des Inbegriffes aller Tugend, nicht vereinen konnte. Allein Pſeudoſalomo fällt ja oft aus ſeiner angenommenen Rolle; und bei aller Erhabenheit des Begriffs der Weisheit konnte der Vf. als Jude ſich den idealen Herrſcher nicht denken, ohne die Macht, die Fremden zu unterwerfen, vgl. K. 3, 8. 5, 17 ff.

V. 15. *Ἀκούσαντες* sc. *περὶ ἐμοῦ* oder *περὶ σοφίας μου*. — *Ἐν πλήθει* entw. unter dem Volke, ſ. K. 6, 2. oder, was wegen des Gegenſatzes *ἐν πολ. ἀνδρ.* angemeſſener iſt, in der Verſammlung, nämlich in welcher die öffentlichen Angelegenheiten berathen werden (*πλῆθ.* = קהל LXX 2 Moſ. 12, 6. Sir. 6, 34. 7, 14 *ἐν πλήθει πρεσβυτέρων*), ſo daß der Ausdruck überhaupt nur Bezeichnung der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten im Frieden iſt. — *Ἀγαθός* hier: tüchtig zum Herrſcher. Sehr paſſend hat Grotius zu d. St. als Parallele das Prädicat verglichen, welches Homer dem Agamemnon ertheilt: *Ἀμφότερον, βασιλεύς τ' ἀγαθός, κρατερός τ' αἰχμητής.*

V. 16. Aber auch das Privatleben wird durch Weisheit verſüßt und erheitert. Der Vf. nimmt hier das Bild des ehelichen Lebens wieder auf. — *Εἰσελθὼν εἰς τ. οἰκ. μ.*] iſt mit Beziehung auf das unmittelbar Vorhergehende geſagt: Eingehend in mein Haus, nämlich nach der Rückkehr aus der Verſammlung oder aus dem Kriege. *Προσαναπ. αὐτῇ*] „werde an ihr ausruhen und mich erholen," nämlich: wie an dem Buſen einer Gattin. — *Εὐφροσύνη* und *χαρά* ſind wohl ſo zu unterſcheiden,

daß das erſte die fortdauernde frohe Geſinnung bezeichnet und unſerem Frohſinn entſpricht, während χαρά mehr die einzelnen Aeußerungen des Frohſinns ausdrückt.

V. 17—18 recapitulirt der Vf. nach ſeiner weitſchweifigen, ſich wiederholenden Manier Mehres von dem, was er bisher über den Werth und den Segen der Weisheit bemerkt hatte, jedoch nicht in derſelben Ordnung, der er im Vorigen gefolgt war.

V. 17. *Ταῦτα λογίσ. ἐν ἐμ.*] Zurückweiſung auf die vorhergehende Reflexion, ähnl. K. 2, 21. — *Ἀθανασία* eben ſo zweideutig wie V. 13. *Συγγένεια* hier die durch das eheliche Verhältniß vermittelte Verwandtſchaft.

V. 18. *Τέρψις ἀγαθή*] Vgl. V. 16. „*Ἀγαθή* adject. voci *τέρψις*, quia quae voluptas de mala quadam re percipitur, ea non honesta est, quod secus se habet, si quis pollet sapientia.“ Brmſt. *Ἐν πόνοις — — ἀνεκλιπής*] Vgl. K. 7, 11. 8, 5. „Der Ausdruck *πόνοι χειρῶν* iſt aus dem Bilde der Gattin zu erklären, welche durch ihr emſiges Wirken dem Manne Reichthum und Wohlſtand erwirbt.“ Heydnr. Die Vulg. überſetzt *πλ. ἀνεκλ.* durch honestas sine defectione, verſtand alſo inneren, geiſtigen Reichthum. — *Ἐν συγγυμνασίᾳ — — φρόνησις*] *Συγγυμν.* iſt nicht communis exercitatio = commercium (Brmſt.), denn dann würde *ὁμιλίας* überflüſſig ſeyn, ſondern *συν* bezeichnet, wie oft, das Vollendete, mithin *συγγυμ. ὁμιλ. αὐτῆς* vollſtändige Gewöhnung an ihren Umgang, das völlige Hineinleben in die Weisheit. *Φρόνησις*, wie K. 6, 15. 7, 16. 8, 6. — *Εὔκλεια — — αὐτῆς*] Vgl. V. 10. *Κοιν. λογ. αὐτ.* Theilnahme an ihren Ausſprüchen = an ihrer Unterhaltung, enthält eine Fortſetzung des Bildes. — *Περιῆειν — εἰς ἐμαυτόν*] Ueber *περ. ζητ.* ſ. zu K. 6, 16. — Statt *λάβω* erwartet man den Optativ, deſſen claſſiſcher Gebrauch aber im helleniſtiſchen Griechiſch meiſtens vernachläſſigt wird, ſ. Win. S. 265. *Εἰς ἐμαυτόν*, zu mir, nämlich als Gattin, nicht in mich = in mein Gemüth, weil ſonſt der Vf. aus dem Bilde fallen würde. Elegant iſt das von Schultheß vorgeſchlagene *εἰς ἐμαυτοῦ* sc.

οἶκον (s. Matth. Gr. II, §. 380. Anm. 6), entbehrt aber handschriftlicher Auctorität.

Nachdem der Vf. in dem Bisherigen die objectiven, in dem Wesen der Weisheit selbst liegenden Gründe seines Strebens nach ihr dargelegt hat, weist er nun V. 19—21 den subjectiven Grund in der Hilfsbedürftigkeit selbst des von Natur besseren Menschen nach. Diese Stelle steht sonach in Parallele mit K. 7, 1—7. Wie er dort lehrt, daß der Mensch, selbst wenn er in den glänzendsten äußeren Verhältnissen geboren sey, ohne die Weisheit nichts vermöge, so hier, daß er selbst bei einer vorwaltenden natürlichen Anlage zum Guten, doch jener, als eines göttlichen Gnadengeschenkes, nicht entbehren könne.

V. 19. 20. Εὐφυής hier, wie sich aus dem Nebengliede und aus dem Folgenden ergiebt, „ausgestattet mit Anlagen zum Guten." So wechseln bei Xenoph. Mem. IV, 1, 2 die Ausdrücke ψυχαὶ πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων, ἀγαθαὶ φύσεις, φύσει ἀγαθοί, εὐφυεῖς. — Μᾶλλον δέ, eine Formel, welche häufig zur Correction eines vorhergegangenen Gedankens gebraucht wird, Röm. 8, 34. Ephes. 4, 28. 5, 11. Gal. 4, 9 und daselbst Winer. In den Worten nämlich ψυχῆς ἔλαχον ἀγαθῆς war der Vf. der gewöhnlichen Denk- und Redeweise gefolgt, zufolge deren der Mensch erst bei seinem Eintritt ins Erdenleben auch nach einem geistigen Wesen entsteht; nach ihr konnte es scheinen, als ob der Körper früher gebildet werde, als die Seele, oder als ob das eigentliche Wesen des Menschen im Körper bestehe; daher fügt Pseudosalomo verbessernd hinzu, daß vielmehr das umgekehrte Verhältniß Statt gefunden habe: ἀγαθὸς ὤν: Er, d. h. sein eigentliches Ich, seine Seele, sey schon vorher gut gewesen und darum εἰς σῶμα ἀμίαντ. gekommen, d. h. wohl in einen solchen Leib, in welchem die Gewalt der sinnlichen Triebe nicht so heftig und hineißend gewesen sey, daß sie das Streben nach höherer Tugend habe unterdrücken können. — Man sieht hieraus, daß auch unser Vf. den materiellen Leib als Quelle des Bösen ansieht, obschon seine Ansicht hierüber noch nicht so ausgebildet und durchgreifend erscheint, als bei Philo, vgl. oben

S. 9. — Der Ausdruck ἦλθον εἰς σῶμα ἁμλαντ. weist also unverkennbar auf einen Zustand hin, ehe die Seele in den Körper kam, und Pseudosalomo huldigt sonach dem Dogma von der Präexistenz der Seelen. Da sich nun dasselbe im A. T. noch nicht nachweisen läßt (s. de Wette bibl. Dogm. §. 115. v. Cölln bibl. Theol. I, S. 202 f.), so unterliegt es keinem Zweifel, daß Pseudosalomo, wie auch spätere Alexandriner, dasselbe ebenfalls aus dem Platonismus (s. Reinhold Gesch. d. Ph. I, S. 200) entlehnt habe. Unser Vf. hat aber die Platonische Vorstellung etwas modificirt. Da er nämlich die Beschaffenheit des Körpers, welcher der Seele als Werkzeug dienen soll, von deren sittlichen Beschaffenheit im vorirdischen Daseyn abhängig macht, so setzt er hiemit offenbar eine doppelte Art von Körpern und Seelen voraus. Bei Plato findet sich bloß die Vorstellung, daß, je tiefer sich die Seele vor dem Erdenleben in die Anschauung der himmlischen Dinge versenkt habe, desto herrlicher ihr irdischer Zustand, desto stärker hienieden ihre Neigung und ihr Streben nach der Erkenntniß des Wahren sey, vgl. Phaedr. p. 248 c. Dagegen nahm Philo de gigant. T. I, p. 263 sq. ed. M. zweierlei Arten von Seelen in sittlicher Beziehung an, von denen die eine im vorirdischen Daseyn zu dem Irdischen und Sinnlichen sich angezogen fühlte, während bei der anderen dieses nicht der Fall war; er weicht aber von Pseudosalomo darin ab, daß er bloß jene mit menschlichen Körpern vereinigt werden läßt, während der anderen Gott als dienender Wesen bei der Leitung der menschlichen Angelegenheiten sich bedient. Die ersten sind wieder von doppelter Art; die einen gehen nämlich während des Erdenlebens in der Sinnenlust immer weiter, während die anderen das Drückende der Fesseln des materiellen Leibes fühlen und in ihrer Sehnsucht nach der Rückkehr ins himmlische Vaterland sich der Sinnlichkeit je länger je mehr zu entschlagen suchen. Demohngeachtet lehrt uns diese Philonische Ansicht doch den Geist, in welchem sich wohl auch Pseudosal. den Unterschied zwischen guten und bösen Seelen in der Präexistenz gedacht haben mag, nämlich so, daß sich jene weniger vom Irdischen und Sinnli-

chen angezogen fühlten als dieſe. — Zugleich lehrt uns die Stelle, daß der Vf. nur zwei Theile des menſchlichen Weſens, Leib und Seele annimmt, ſ. zu K. 1, 4 u. 9, 15. 15, 11.

Daß der Vf. in vorliegender Stelle die Präexiſtenz der Seelen lehre, darüber ſind mit uns die meiſten Erklärer einverſtanden. Dagegen nahmen ſeit den älteſten Zeiten her die katholiſchen Theologen, im Gegenſatze mit den als Ketzer verdammten Origeniſten, an dieſer Erklärung vielfachen Anſtoß, den ſie durch gezwungene Aushilfe zu heben ſuchten, (ſ. Lorinus und Corn. a Lap. zu d. St.), gewöhnlich dadurch, daß ſie nach Vorgang der Vulgata, welche cum magis bonus essem überſetzt, μᾶλλον bloß mit ἀγαθός verbanden, in dem Sinne: „da ich im Guten fortſchritt.“ Aber auch in neueſter Zeit haben ſich achtbare Stimmen gegen die gewöhnliche Erklärung vernehmen laſſen, wie die von Baumg.-Cruſius bibl. Theol. S. 101: „Μᾶλλον δέ nicht verbeſſernd, ſondern fortſetzend; ἔρχεσθαι dazu herheranwachſen*) — die Seele läutere und verkläre auch den Leib;“ — nur möchte ἔρχεσθαι in dieſer Bedeutung ſchwerlich durch ein Beiſpiel zu erweiſen ſeyn. Ferner Bretſchneider in ſeiner Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Lpz. 1833. S. 91; er meint, der Erklärung von der Seelenpräexiſtenz (der er früher ſelbſt in der Dogm. d. Apokr. S. 278 f. zugethan geweſen war) ſtehe der Ausdruck παῖς, Knabe, beſonders aber der Satz ψυχῆς ἔλαχον ἀγαθῆς entgegen, der doch ein anderes Subject vorausſetze, als die präexiſtirende Seele ſelbſt, denn dieſe könne ſich nicht ſelbſt empfangen haben. Es liege daher in beiden Sätzen ein ſichtbarer Widerſpruch. Ihn zu löſen, könne man ἦλθον für das Plusquamperfectum nehmen: „ſo war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen,“ ſo daß geſagt würde: „da ich ein wohlgearteter Knabe war und eine gute Seele bekommen hatte und noch immer beſſer zu werden trachtete: ſo war ich auch in einen unbefleckten Leib eingegangen.“ Allein Pſeudoſal. erkennt ja den V. 19

*) Aehnlich ſchon Strigel: crevi in corpore impolluto.

ausgesprochenen Satz selbst als ungenaue Rede an und verbessert ihn daher mittelst μᾶλλον δέ. Denn die angegebene Bedeutung dieser Formel war viel zu gangbar, als daß der Schriftsteller, wenn er μᾶλλον mit ἀγαθός verbunden wissen wollte, die Zweideutigkeit, welche er dadurch in die Rede brachte, nicht hätte fühlen und dafür lieber das gangbarere βελτίων hätte setzen sollen; auch wäre ja nach dieser Erklärung γενόμενος statt ὤν unumgänglich nothwendig gewesen. Wie unpassend endlich an dieser Stelle die Fassung des ἦλθον als Plusquamperfectum sey, leuchtet von selbst ein. Der ganze Gedanke aber, der nach Bretschneiders Erklärung in der Stelle läge, hat etwas Gezwungenes und Schiefes, indem Pseudosalomo sagen würde, daß er für sein späteres Streben, immer besser zu werden, gleich im Voraus bei seiner Geburt mit einen unbefleckten Leibe belohnt worden sey.

V. 21. Indessen habe er erkannt, daß er, dieser natürlichen Vorzüge ohngeachtet, dennoch des höheren göttlichen Beistandes in der Weisheit nicht entbehren könne und habe deßhalb denselben von Gott erfleht.

Γνοὺς δὲ — — ἐγκρατής] Streitig ist die Erklärung des ἐγκρατής; die Meisten, wie Kantakuz., Rann., Lorin., Bad., Grot., Hasse, Schleusn., Brmst. und de Wette fassen es in der Bedeutung compos und suppliren σοφίας; vgl. Sir. 6, 27. 15, 1. Sus. 38. Allein eine solche Ellipse würde gar zu hart seyn, da nichts vorhergegangen ist, worin sie ihre Basis hätte, wie Sir. 6, 27. Mit den genannten Erklärern sich auf das folgende ἐὰν μὴ — φρονήσεως zu berufen, würde unstatthaft seyn, da dem Leser oder Hörer nicht zugemuthet werden kann, das Verständniß einzelner Worte erst aus den folgenden Sätzen zu errathen. Wir ziehen daher die andere, von der Vulg., dem Syrer, Strigel, Faber, Kleuk., Heydenr., Gaab und And. gebilligte Erklärung: enthaltsam vor. Bauermeisters Einwand, daß das Lob der Enthaltsamkeit zu Salomos Persönlichkeit nicht passe, ist bedeutungslos, da der Schriftsteller nicht eine historisch adäquate, sondern eine idealisirte Schilderung seines Helden beabsichtigt, wie

ir schon öfters zu bemerken Gelegenheit hatten. Dagegen ihrt der Zusammenhang weit natürlicher auf die zweite rklärung des ἐγκρ., da der Vf. von sittlicher Güte und on einem unbefleckten, d. h. von den Reizungen zur Sinnchkeit freieren Körper geredet hatte. Möglichste Befreiung on den Fesseln des materiellen Leibes gilt ja dem Alexanriner als Grundlage aller Tugend und Sittlichkeit, sie erichtert den freieren Aufschwung des Geistes zur übersinnchen Welt (s. zu K. 1, 1. vgl. mit 9, 15), mit Einem Worte, sie befähigt ihn zur Weisheit in dem von unserem Vf. festgehaltenen, vollen Sinne des Wortes. — Nur uß Nachtigals und Eichhorns Erklärung des ἐγκρ. on essäischer Enthaltsamkeit abgewiesen werden, deren ugrund zu K. 3, 13 ff. dargethan wurde.

Ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ] sc. τὸ ἐγκρατῆ εἶναι. Obhon also der Vf. einen Unterschied zwischen von Natur uten und bösen Seelen annimmt, so können doch nach seir Ansicht jene zum siegreichen Kampfe mit der Sinnlichit des höheren göttlichen Beistandes in der Weisheit nicht behren; der Vf. ist folglich in letzterer Beziehung Semilagianer.

Καὶ τοῦτο δ' ἦν φρον.] Ueber καὶ — δέ s. die nm. zu K. 7, 3. S. 169. „Und dieß war schon Klugit." de Wette. Φρόνησις kann hier nicht synonym mit φία seyn, da sie sich der Vf. schon vor dem Besitze der zteren beilegt, sondern etwas der σοφ. Analoges, sie Vorreitendes, nach dem Zusammenhange Einsicht in das wahre eil des Menschen und in die Bedingung, dazu zu gelangen, zu K. 6, 15. — Τὰ εἰδέναι τίνος ἡ χάρις] Ein m Christenthum eng verwandter Gedanke; der göttliche eistand wird als etwas Unverdientes betrachtet. Χάρις er = χάρισμα, s. die Anm. zu K. 3, 14. S. 98 und retschneid. Lex. N. T. II, p. 608. Die Worte τοῦτο — — χάρις bilden einen Zwischensatz, worauf nn in ἐνέτυχον u. s. w. der Nachsatz zu γνοὺς δὲ u. s. w. ginnt.

Kap. IX.

Gebet des Königs Salomo um Weisheit. Die Grundlage dieses Gebetes bilden die Stellen 1 Kön. 3, 6—10 und 2 Chron. 1, 9—10; welche Stellen unser Vf. weiter ausführt und nach seinen Zeitideen modificirt.

V. 1—4 bilden den Eingang des Gebetes. Der Vf. geht von Gottes Güte, Allmacht und Weisheit und von der hohen Bestimmung des Menschen aus.

V. 1. Die Vocativform θεέ findet sich bei den früheren Griechen und ächten Attikern noch nicht, bisweilen aber in der späteren Gräcität, s. Eustath. ad Hom. Odyss. p. 1582, 28. p. 1823, 36. Auch die LXX und das N. T. haben meistentheils die gewöhnliche griechische Form, mit Ausnahme v. LXX 4 Mos. 16, 22. Richt. 21, 3. Matth. 27, 46. s. Win. S. 62. — *Θεὲ πατέρων*] Diese und ähnliche Formeln, wie Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, kommen als Anrede in den Gebeten häufig vor; sie enthalten eine leise Anspielung darauf, was den Höchsten zur Erhörung des Gebets bestimmen könne, nämlich die Verheißungen, welche er den Vorfahren gegeben habe, und die denselben erwiesene Gunst, welche er daher den Nachkommen nicht entziehen werde, K. 12, 21, vgl. 1 Mos. 32, 9. 4 Mos. 16, 22. 1 Kön. 8, 57. 2 Macc. 1, 2. Protev. Jac. C. 2. p. 178. C. 8. p. 194; und noch deutlicher C. 20, p. 250 ed. Thilo: *ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου, μνήσθητί μου, ὅτι σπέρμα εἰμὶ Ἀβραὰμ κ. Ἰσ. κ. Ἰακ.* Aehnlich *Ζεῦ πατρῷε* Xenoph. Cyrop. 7, 8. — *Κύριε τοῦ ἐλέους σου*] Das *σου* im gewöhnlichen Texte hat keinen Sinn, es fehlt in den Codd. Alex. 106. 248. 254. 261. BCFGI, in der Vulg., beim Syrer und in der Ed. Compl. Es scheint von einem Abschreiber herzurühren, der entweder das ς in *ἐλέους* mit dem folgenden *ὁ* zusammenlas, oder beim Lesen unvorsichtiger Weise aus dem nächsten Gliede das *σου* nach *λόγῳ* heraufnahm. — Das *Κύριε ἐλέους* ist übrigens sehr bedeutungsvoll dem *Θεὲ πατ.* beigesetzt, es soll dadurch ausgedrückt werden, daß Gott nicht bloß um der Väter willen, sondern zuletzt doch

ur aus freier Gnade das Gebet erhöre. Vgl. 2 Kor. 1, 3. πατ. τῶν οἰκτιρμῶν. 1 Petr. 5, 10. θεὸς πάσης χάριτος. Ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου] Vielbesprochene Worte, indem es sich fragt, in welcher Bedeutung das Wort λόγος zu fassen sey. Mehre Theologen, wie Hasse, Heydenr., Brmst. u. And. fassen es synonym mit σοφία, daß sich hier eine Spur der späteren Logostheorie zeigen würde. Allein für diese Erklärung läßt sich aus unserer Schrift kein Beweis beibringen, s. zu Kap. 16, 12. 18, 15. und meine Diss. de libri Sap. indole etc. p. 19. Auch folgt dieselbe nicht nothwendig aus dem Parallelismus, denn dieser kann ja hier auch synthetisch seyn, nicht synonym. Bedenken wir ferner, daß der Eingang dieses Gebetes (V. 1—4) einen rein alttestamentlichen Anstrich hat: so möchte die andere Erklärung wohl wahrscheinlicher seyn, nach welcher λόγος die göttliche Allmacht bezeichnet, die durch ihr bloßes Wollen, dessen Symbol das Wort ist, Alles schafft und wirkt, wie 1 Mos. 1, 2. Ps. 33, 6. vgl. mit Sir. 42, 15: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. Vgl. Bretschneider Dogm. der Apokryphen S. 264 ff. Es würde sonach in dem Verse der Gedanke ausgedrückt seyn, daß Gott, in Folge seines Verhältnisses zu Israel und in Folge seiner Güte, die Weisheit verleihen wolle und kraft seiner Allmacht verleihen könne.

V. 2. 3: Ein fernerer Grund, der den König die Erhörung seines Gebetes hoffen läßt, ist der, daß Gott mittelst der Weisheit den Menschen durch die Einrichtung seines Wesens zum Herrn der Schöpfung und somit zur Theilnahme an der göttlichen Weisheit selbst bestimmte. Τῇ σοφίᾳ — — ἄνθρωπον] Statt κατεσκεύασας ist mit Codd. Alex. 55. 106. 157. 248. 254. 261. 296 u. Edd. Compl. Ald. zu lesen κατασκευάσας; denn ὁ ποιήσας καὶ κατεσκ. ist augenscheinliche Corruptel. Κατασκ. bedeutet hier wohl Beides: schaffen (= בָּרָא, Jes. 40, 28. 43, 7) und in der Erschaffung mit bestimmten Eigenthümlichkeiten und Fähigkeiten ausrüsten. Ἵνα δεσπόζῃ κ. τ. λ.] Begriff der Naturherrschaft des Menschen, s. Mos. 1, 26 ff. Ps. 8, 6 ff. vgl. mit Sir. 17, 1. — Ἐν

ὁσιότητι κ. δικαιοσ.] Beide Begriffe verbunden auch Luc. 1, 75. Eph. 4, 24 u. die Adverbia beider 1 Theſſ. 2, 10. Joseph. Ant. Jud. VIII, 9, 1: τῶν δικαίων καὶ ὁσίων ἔργων. Es findet in dieſen Stellen wahrſcheinlich derſelbe Unterſchied Statt, wie ihn die Alten feſtgeſetzt haben: ὁσιότ. die Richtung des Gemüthes auf Gott, δικαιοσ. das pflichtmäßige Verhalten gegen die Mitmenſchen. Vgl. Plat. Gorg. p. 507. b: καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια.*) Eben ſo Polyb. XXXIII, 10, 8. Charit. I, 10. Schol. ad Eurip. Hec. 788: ὅσιος ἔστι ὁ περὶ τὰ θεῖα δίκαιος. — Ἐν εὐθύτητι ψυχ.] יְשָׁרִים לֵבָב 1 Kön. 3, 6, Lauterkeit, Rechtſchaffenheit, wie wir auch ſagen Geradheit, entgegengeſetzt dem σκολιός, K. 1, 3. — Κρίνειν κρίσιν iſt nur Verſtärkung des einfachen κρίνειν, nicht, wie שפט משפט Jerem. 5, 8. Klagl. 3, 59: eine Rechtsſache entſcheiden. Denn daß die in beiden Verſen erwähnte Beſtimmung zum Herrſchen ſich nur auf Salomo oder Fürſten überhaupt, nicht auf den Menſchen im Allgemeinen beziehe, wie Bretſchn. Dogm. der Apokr. S. 283 will, iſt darum unwahrſcheinlich, weil V. 2 u. 3 die Worte viel zu allgemein, in Bezug auf Alle, ausgeſprochen ſind: ἀνθρωπ. — ὑπὸ σοῦ γενομ. κτισμ. — διεπ. κόσμ. — Κρίνειν κρίσιν kann daher nur ſ. v. a. herrſchen überhaupt bedeuten, ſ. K. 1, 1.

V. 4. Δός μοι — σοφίαν] Ueb. πάρεδρ. ſ. K. 6, 14. Bei den Griechen wurde gewöhnlich die Δίκη oder

*) Plato bleibt ſich indeſſen in Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen δίκαιος und ὅσιος nicht conſequent, indem er hie und da die ὁσιότης der δικαιοσύνη, als dem höheren Begriffe, unterzuordnen ſcheint (wo alsdann δικαιοσύνη das Ganze der Tugend iſt, ſ. zu Kap. 8, 7), und dieſes im Euthyphr. p. 12. c. d. geradezu ausſpricht: ΕΥΘ. Τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν. Τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων, τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος. ΣΩ. Καλῶς γέ μοι, ὦ Εὐθ. φαίνῃ λέγειν. Vgl. hierüber Kapp Platons Erziehungslehre. Minden und Leipz. 1833. S. 224 f.

Nemesis als die πάρεδρος des Zeus dargestellt, vgl. die Erklärer zu Soph. Oed. Col. 1384. Daher auch bei Philo de vita Mos. II, p. 142: ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπόνηρος δίκη. — Der Araber scheint gelesen zu haben τὴν τῶν παρέδρων σοφίαν, حِكْمَةَ ٱلَّذِينَ يُوَاضِبُنَكَ: „Weisheit derer, die oft dir nahe sind," d. i. der höheren Geister. Dem steht aber entgegen, daß die Weisheit der Engel nirgends in unserer Schrift (denn γνῶσις ἁγίων K. 10, 10, was Heydenr. anführt, ist etwas Anderes), sondern immer nur die göttliche Weisheit allein gefeiert und vom Dichterphilosophen erstrebt wird. So gleich darauf in V. 6: ἡ ἀπὸ σοῦ σοφία. Nach der gewöhnlichen Lesart wird aber die Weisheit selbst als Mitregentin Gottes dargestellt, nach demselben Bilde, nach welchem sie Prov. 8, 23 von sich sagt נְסַכְתִּי, uncta sum sc. regina, und durch welches der Gedanke ausgedrückt wird, daß Gott mittelst der Weisheit seine Beschlüsse fasse. — Auffallend ist der Plural θρόνοι (vgl. auch V. 12. 18, 15), er soll wahrscheinlich Ausdruck der Erhabenheit seyn. — Uebrigens ist, wie Baumgarten-Crusius bibl. Th. S. 307. Anm. *) vermuthet, vielleicht aus der hier gebrauchten Formel das Wort Metatron bei den späteren Juden abzuleiten, als Name des unerschaffenen höchsten Mittlerwesens zwischen Gott und Welt, des Urhebers aller Offenbarung. — Καὶ μὴ με ἀποδ. — σου] Vgl. Ps. 51, 13. Ueb. παῖδες θεοῦ s. zu K. 2, 13. Hier hat es noch die Nebenbedeutung: diejenigen, welche Gott seiner Weisheit würdig achtet.

V. 5—8 motivirt der König seine Bitte in Bezug auf eine eigene Persönlichkeit, indem er sich V. 5—6 auf seine natürliche Schwäche, die er mit allen übrigen Menschen gemein habe, V. 7 u. 8 aber auf seine ihm von Gott angewiesene, specielle hohe Bestimmung beruft, V. 7 auf die zum Herrscher, V. 8 auf die zum Tempelbau.

V. 5. Δοῦλος θεοῦ, עֶבֶד יְהוָה, wird im A. T. in verschiedener Bedeutung gebraucht; besonders von Solchen, die von Gott mit einem besonderen Dienste beauftragt sind, namentlich die Mittler seiner Offenbarung, wie Moses

5 Mos. 34, 5, besonders aber die Propheten, Jerem. 7, 25, und häufig bei Pseudojes. K. 40—60. Diese Bedeutung paßt aber nicht wegen des *υἱὸς τ. παιδ. σου*, daher wir es als Bezeichnung der Verehrung Gottes, der Demuth, ehrfurchtsvollen Treue und Ergebenheit fassen, wie Hiob 2, 3, welcher Begriff durch den Beisatz *υἱὸς παιδ.* noch verstärkt wird, in sofern dieses den geborenen, niemals frei gewesenen Sclaven bezeichnet, und in sofern der nicht angekaufte, sondern im Hause geborene Sclave mit Recht für treuer gehalten werden muß. Dieselbe Steigerung des Begriffs findet sich auch Ps. 86, 16. 116, 16. Bretschneider (Dogm. d. Ap. S. 337) und Gaab verstehen gegen den Sprachgebrauch *παιδίσκη* vom israelitischen Volke. Eher würde diese Bedeutung in einer prophetischen Stelle passen. — *Ὀλιγοχρόνιος**) ist entw. allgemeines Prädicat menschlicher Schwäche und Hinfälligkeit, oder es drückt den Sinn aus, daß die Kürze des menschlichen Lebens zur Sammlung der nöthigen Erfahrung und Weisheit nicht ausreiche (Ars longa, vita brevis), daher man der himmlischen Erleuchtung bedürfe. — *Ἐλάσσων — νόμων*] Der Comparat. *ἐλάσσ.* ist hier verstärkter Positiv: zu gering, sehr gering. Rein willkürlich, ohne Beachtung des Zusammenhangs und der hier wahrscheinlich berücksichtigten Stelle 1 Kön. 3, 9, versteht Hasse „die Einsicht in die Beherrschung und Regierung der Welt und die dazu festgeordneten Gesetze Gottes."

V. 6. *Καὶ* in *κἂν*: sogar, führt den Gegensatz ein zu der im Vorigen gedachten Schwäche. — *Τέλειος ἐν νἱ. ἀνθρ.* muß, zur Hervorhebung des Gegensatzes *εἰς οὐδ. λογισθ.*, nach einem Hebraismus superlativisch gefaßt werden: der Vollkommenste der Menschen, s. Gesenius Lehrgeb. S. 692. Win. S. 223 f. Vollkommen, nämlich in allen Vorzügen, die nicht in der göttlichen Weisheit begriffen sind. *Εἰς οὐδ. λογίζ.*] „gilt nichts,"

---

*) Wenn Bauermst. dieses Wort eine vox ab auctore formata nennt, so ist dieß ein Irrthum, s. Passow unt. d. W. und die in Schleusners Thes. Tom. IV, p. 72 angeführten Schriften.

nämlich vor Gott (vgl. 1 Kor. 3, 19), oder vor denen, die von der göttlichen Weisheit erleuchtet sind.

V. 7. *Προελλω* steht mit Bezug auf die Verheißung Jehovas durch Nathan 2 Sam. 7, 13. — *Δικαστής* wie K. 6, 1. — *Υἱῶν σ. κ. θυγατ.*] Die Israeliten führen im A. T. bekanntlich sehr häufig das Ehrenprädicat, Sohn oder Söhne Gottes, im ethisch-politischen Sinne als dasjenige Volk, das zu Gott in engerem Verhältnisse steht, zu seinem Dienste verpflichtet ist und des göttlichen Wohlgefallens sich erfreut, s. 2 Mos. 4, 22. 23. 5 Mos. 14, 1. Jerem. 31, 9. Hos. 11, 1. Weish. 12, 19 ff. 16, 21. 18, 4. 13. 9, 6, wogegen die Bezeichnung Söhne u. Töchter sonst nur noch Jes. 43, 6 vorkömmt; im N. T. 2 Kor. 6, 18.

V. 8. Zu dem Baue des Tempels, als des großartigsten Werkes, durch welches des Höchsten Ehre gefeiert werden soll, fühlt sich der König besonders der Weisheit bedürftig. — *Ἐλπας οἰκοδομῆσαι — — ἁγίῳ σου*] Ueber den Infinitiv *οἰκοδ.*, der hier nach *ελπεῖν* ausdrückt, was geschehen soll, s. Win. S. 295. — Zur Sache vgl. 2 Sam. 7, 13. vgl. mit Sir. 47, 13. — *Ὄρος ἅγιον* ist der Berg Moria. Er heißt hier heiliger Berg Jehovas, entweder wegen seiner Bestimmung, Träger des Heiligthums zu werden, in welchem Falle sich der Vf. in Salomos Zeit vor der Erbauung des Tempels versetzt; oder wegen des schon auf ihm erbauten Tempels (s. Ps. 24, 3. 48, 2. 87, 1. Jes. 2, 2), in welchem letzten Falle der Vf. die von ihm angenommene Rolle des Königs Salomo vergißt. — *Ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου*] Jerusalem heißt Wohnung, Stadt Gottes, heilige Stadt u. s. w., als Sitz der öffentlichen Verehrung Jehovas, s. Ps. 46, 5. 87, 3. Jes. 48, 2. *Σκηνοῦν* und die verwandten Worte werden gewöhnlich von himmlischen Wesen gebraucht, welche unter den Menschen weilend gedacht werden, s. Joh. 1, 14. Apok. 21, 3; besonders *κατασκήνωσις* von Gott, s. LXX Ezech. 37, 27. 43, 7 u. 2 Macc. 14, 35. Sie drücken, ihrer ursprünglichen Bedeutung zufolge (ein Zelt aufschlagen), den Gedanken aus, welcher durch *κατά* noch besonders urgirt ist (s. die Bem. zu Kp. 1, 4), daß der ihnen zugeschrie-

bene Sitz nicht ihre eigentliche Wohnung sey. Der Ausdruck „wohnen unter den Menschen," von Gott gebraucht, ist aber Symbol der Idee der engeren Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen, der Verehrung, die er von diesen erfährt und des Schutzes, den er ihnen angedeihen läßt. — *Μιμημα σκηνῆς — — ἀρχῆς*] Die Worte *μιμημα σκ. ἀγ.* müssen als Apposition zu beiden, zu Tempel und Altar, gefaßt werden. Man ist verschiedener Meinung, was der Schriftsteller unter dem Urbilde, von welchem der Tempel eine Nachbildung war, verstanden habe. Einige, wie Heydenr., verstehen die Idee des Tempels im göttlichen Verstande; Andere, wie Bauerm., einen wirklichen Tempel im Himmel, da nach einer späteren jüdischen Meinung die Urbilder des Tempels, des Altars, der Bundeslade, der Stadt Jerusalem, als welche Gott im Urbegim geschaffen hatte, sichtbar im Himmel vorhanden waren, s. Corrodi krit. Gesch. des Chiliasmus, Bd. I, S. 612. Eichhorn zu Apokal. 2, 17. 3, 12. 6, 9. 21, 2, welche Meinung aus 2 Mos. 25, 9. 40. 26, 30. vgl. mit Apstsch. 7, 44. Hebr. 8, 5, entstanden war, wo erzählt wird, Gott habe dem Moses ein Vorbild gezeigt, nach welchem die Stiftshütte gebaut werden sollte, was wahrscheinlich nur bildliche Bezeichnung der Belehrung ist, welche Moses hierüber von Gott empfangen haben sollte. Nach der zweiten Erklärung nun würde dem Schriftst. eine Meinung aufgebürdet, die mit seiner sonstigen geistigeren Religionsansicht durchaus unverträglich ist. Diese Schwierigkeit trifft nun zwar die zuerst genannte Erklärung nicht, nur würde man nach ihr erwarten, daß Pseudosal. nicht *σκηνῆς*, sondern *ναοῦ* gesagt hätte. Denn gerade der Ausdruck *σκηνή* scheint auf die Stiftshütte hinzuweisen, da der Salomonische Tempel bekanntlich in seinen einzelnen Theilen (Vorhöfen, dem Heiligsten und Allerheiligsten) der Stiftshütte nachgebildet war, weil man die Einrichtung derselben für eine nach Gottes Vorschrift und Befehl getroffene hielt. — Der Grund, welchen Bauerm st. gegen diese von Kleuk., Hasse und Gaab vorgetragene Meinung aufstellt, ist ohne Belang. Er urgirt nämlich das *προητοιμ.* zu sehr, indem nicht Gott,

sondern Moses die Stiftshütte bereitet habe. Allein Moses handelte ja nach der Darstellung des Exodus in göttlichem Auftrage, als Mittler; daher diese Handlung natürlich auch von Gott selbst prädicirt werden konnte. — Ἀπ' ἀρχῆς bedeutet sowohl den Anfang der Dinge, als auch den Anfang einer bestimmten Zeitreihe, wie Luc. 1, 2. Joh. 15, 27; hier kann der Ausdruck, nach Maaßgabe des so eben Bemerkten, nur bedeuten „seit den ältesten Zeiten der israelitischen Geschichte;" vgl. LXX Ps. 74, 2.

V. 9—12. Zur Erreichung dieser hohen Bestimmung könne er nur durch den Beistand der Weisheit, als göttlicher Intelligenz und Kraft, befähigt werden.

V. 9 bildet einen Gegensatz zum Vorigen, indem Gott, als im alleinigen Besitze der Weisheit, dem Menschen in seiner Hilflosigkeit und Schwäche ohne den göttlichen Beistand gegenübergestellt wird. Dieser Gegensatz ist aber in hebraisirender Weise nur lose durch καί an das Vorige angereiht, s. Ewald (kleine) hebr. Gramm. 2te Aufl. §. 606. Heydenreich dagegen verbindet den ganzen 9ten Vers noch mit dem Vorigen, so daß der Schriftsteller sage: „du und deine Weisheit, welche .... bereiteten das heil. Zelt." Abgesehen von der höchst schleppenden und gezwungenen Construction, steht dieser Annahme entgegen, daß man dann das Pronom. person. σύ vor προητοίμ. erwartet. Auch schreitet nach unserer Annahme der Zusammenhang mit dem Folgenden besser fort. — Μετὰ σοῦ = πάρεδρος τῶν θρ. θεοῦ, V. 4. Man supplire ἐστί. — Εἰδυῖα τὰ ἔργα σου] Ἔργα θεοῦ kann hier verschiedene Bedeutung haben: 1) jegliche Manifestationen der göttlichen Wirksamkeit, sowohl in der Natur, als im Menschenleben K. 8, 4. 2) specieller Werke der Natur, vgl. Ps. 19, 2. 3) von den Menschen zu vollbringende, Gott wohlgefällige Werke, Jerem. 48, 10. Joh. 6, 28. Nach dem Zusammenhange kann hier nur die zweite oder dritte Bedeutung Statt haben, jene wegen der Worte παροῦσα ὅτε ἐπ. τ. κόσμ.; diese wegen des letzten Gliedes ἐπισταμένη etc. Da es sich nun nicht gut denken läßt, daß der Schriftst. mit Beziehung auf beide folgende Glieder einen Doppelsinn in ἔργα θεοῦ habe legen

wollen, so können wir den Sinn des ἔργ. σου nur aus dem nächsten Gliede bestimmen und folglich nur die zweite Bedeutung annehmen: die Weisheit besitzt die vollkommenste Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang des Weltgebäudes. Der Grund hievon ist angegeben in den Worten παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμ.] Παρεῖναι hier nicht schlechthin zugegen seyn, sondern es schließt, wie oft das lat. adesse, den Begriff des Beistehens, Helfens ein. Vgl. Prov. 3, 19. 8, 22 ff. Sinn: Gott habe Alles mittelst der Weisheit geschaffen. — Ἐπισταμένη — — ἐντολαῖς σου] Besitzt die Weisheit die vollkommenste Einsicht in das göttliche Wirken, so muß sie, den Menschen mitgetheilt, diese belehren, welches Wirken von ihrer Seite dem göttlichen Willen angemessen sey. — Ἐν ὀφθ. σου, s. K. 3, 2. — Εὐθές, alexandrinische Form statt εὐθύ, s. Schleusn. Thes. II, p. 552. Das Wort entspricht bei den LXX dem hebr. טוֹב und יָשָׁר. — Ἐν vor ἐντολ. bezeichnet die Norm, Win. S. 369.

V. 10. Ἐξ ἁγίων οὐρανῶν] Ἅγ. heißt der Himmel als Gottessitz. Wenn hier (vgl. mit V. 4) Gott mit der Weisheit als im Himmel wohnend und thronend dargestellt, in anderen Stellen unserer Schrift aber, s. K. 1, 7. 7, 22 ff., die Idee der göttlichen Allgegenwart so scharf bezeichnet wird: so folgt hieraus, was auch von den übrigen AT. Schriftstellern gilt, daß das Wort Himmel nicht wörtlich und örtlich, sondern nur symbolisch zu verstehen als übersinnliche, ewige Welt. „Den reinen und stillen, unwandelbaren, unermeßlichen, über alle Befleckung, Unruhen, Veränderlichkeit und Beschränkung der Erde erhabenen Aether zum Wohnsitz der Gottheit zu machen, gehört zu der unwillkürlichen in aller Menschen Bewußtseyn begründeten Symbolik. Aristoteles de coelo: *Πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν καὶ πάντες τὸν ἀνώτατον τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι, ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον.* Vgl. das dem Aristot. zugeschriebene Buch de mundo c. 2 u. c. 6.“ Tholuck im Commentar zur Bergpredigt. Hamb. 1833.

S. 395 f. Vgl. deſſen daſelbſt gegebene weitere Bemerkungen, ſo wie auch deſſen Comm. zum Br. an die Hebr. (Hamb. 1836), S. 94 ff. und S. 135 ff. *) Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn beim Zurücktreten der Reflexion religiöſe Gemüther im lebendigen Drange der Phantaſie die Localität des Himmels weiter ausmalten, von einem Throne Gottes in demſelben und von Engelchören, die dieſen umgeben, redeten, ja ſpäterhin ſelbſt mehre, drei oder ſieben Himmel unterſchieden, ſ. Wetſtein zu 2 Kor. 12, 2, ohne jedoch ſolche Dichtungen buchſtäblich zu verſtehen, was nur Oft von einem die religiöſe und lebensvolle Gemüthsanſchauung zum todten Buchſtaben verknöchernden Dogmatismus, oder von Ungebildeten im Volke geſchehen konnte. **) — ἀπὸ θρόνου δόξης σου] „Θρ. δόξ. non pro θρόνου τῆς δόξου, σοῦ enim impedit, verum *in quo sedet majestas tua*.“ Brmſt. Allein die heil. Symbolik konnte Gottes Majeſtät ſchwerlich an deſſen Thron allein knüpfen; und warum θρ. δόξ. nicht als Ein Begriff gefaßt werden ſoll, von dem der Genitiv σου abhängig iſt, ſieht man nicht ein. — Ἵνα συμπαροῦσα — — παρὰ σοί] Συμπαρ. wie παροῦσα V. 9. Das σύν verſtärkt den Begriff des Beiſtandes. Κοπιᾶν häufig im N. T., von den kampf- und leidensvollen Beſtrebungen der Menſchen fürs göttliche Reich, Gal. 4, 11. Kol. 1, 29. Eph. 4, 28, hier für das Edele und Rechte überhaupt. — Ueber παρὰ σοί ſ. K. 4, 1.

V. 11. Πάντα nach dem Zuſammenhange: Alles, was ſich auf Recht und Unrecht bezieht. — Σωφρόνως,

*) Sehr richtig macht Tholuck zur Bergpr. S. 396 darauf aufmerkſam, wie ſich im A. T. das Symboliſche des Ausdrucks „Gott im Himmel“ ganz ſichtlich zu erkennen gebe, wie wenn es Jeſ. 66 heißt, der Himmel ſey ſein Thron und die Erde ſein Schemel, was Niemand im eigentlichen Sinne verſtehen wird.

**) Mit Unrecht ſcheint Winer S. 164 anzunehmen, der Plural οὐρανοί ſey aus der jüdiſchen Annahme einer Mehrzahl von Himmeln zu erklären. Vielmehr entſpricht das Wort dem hebr. השמים, deſſen Entſtehung in eine Zeit fällt, in welcher jene Unterſcheidung der heil. Symbolik noch fern lag. In dieſem Plural liegt wohl vielmehr der Begriff des Weiten, nach allen Seiten hin Ausgedehnten, Unüberſehbaren.

angemeſſen, ſo wie es ſeyn ſoll. — *Φυλ. με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς*] *Δόξα* iſt hier verſchieden erklärt worden. Dem Zuſammenhange ganz unangemeſſen Haſſe: „Sie wird mich ſo leiten, daß ich die Bahn meiner Unternehmungen mit Ruhm durchwandere, wie ſie nicht anders gewohnt iſt.“ Heydenr. faßt *δόξα* in der Bed. von sententia, decretum: „Sie wird mich bei meinem Denken und Wollen, bei meinem Thun und Laſſen, in ſteter Uebereinſtimmung mit ihren Grundſätzen getreu erhalten.“ Allein *δόξα* iſt, ſo viel ich weiß, immer nur auf einen einzelnen Fall oder Object ſich beziehende Meinung, nicht Denk- und Sinnesweiſe überhaupt. Am richtigſten wohl erklärt man die Worte nach Vorgang der Vulg. (custodiet me in sua *potentia*) durch potentiâ suâ gloriosâ, vgl. Röm. 6, 4, als Majeſtät Gottes, welche ſich durch Allmacht offenbart. *Φυλάξει με*, wird mich bewahren, ſchützen, nämlich vor Allem dem, was meine Frömmigkeit und Tugend hemmen und gefährden könnte.

V. 12. *Διακρίνειν* wahrſcheinlich wieder in allgemeinerer Bed. herrſchen, ſ. K. 1, 1.

V. 13—17 ſieht der Betende von ſeiner Perſönlichkeit wieder ab und giebt dem Gedanken eine allgemeinere Wendung. Während er nämlich bisher mit Beziehung auf ſeine Beſtimmung als König gezeigt hatte, daß er nur vermittelſt der Weisheit Kenntniß von Tugend und Recht, und Kraft, ſie zu üben, erhalte: drückt er nun, mit Bezug auf den Menſchen überhaupt, den Gedanken negativ aus, ohne die Weisheit ſey Kenntniß des göttlichen Willens nicht möglich, und findet (V. 15) den Grund hievon in der Verbindung des menſchlichen Geiſtes mit dem materiellen Körper.

V. 13. *Ἐνθυμεῖσθαι* durch Denken ergründen. Es iſt aus V. 17 zu ſuppliren *εἰ μὴ σὺ ἔδ. σοφίαν* etc. Aehnliche Gedanken Jeſ. 40, 13. Judith 8, 13. 14. Röm. 11, 34. 2 Kor. 3, 5, obwohl in letzter Stelle mehr von der Ausrüſtung der chriſtlichen Lehrer die Rede iſt.

V. 14. Der Grund hievon liegt in der Schwäche der menſchlichen Denkkraft. — *Λογισμοί* hier in anderer Bed., als K. 1, 3: Denken, Ueberlegung. Es entſpricht ge-

nau dem ἐνθυμ. in V. 13, so wie ἐπίνοιαι dem γνῶναι. — Δειλός, feig, hier: der in der Untersuchung keine Entscheidung zu geben wagt, schwankend, unsicher. Es bezeichnet das Wort mithin, auf dem Grunde seiner ursprünglichen Bed., die subjective Unsicherheit, ἐπισφαλής dagegen die objective.

V. 15. Φθαρτόν, vergänglich, scheint hier den Nebenbegriff des Materiellen, Irdischen zu involviren. — Σκῆνος] Die Vergleichung des Leibes mit einem Zelte ist im Alterthume sehr häufig, vgl. Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 4. 2 Petri 1, 13 f. vgl. mit Hiob 4, 19 (daher das Zelt abbrechen = sterben, Jes. a. a. O.), besonders bei den Pythagoreern und Platonikern. Wir wollen die von Brmst., besonders aber von Wetstein zu 2 Kor. 5, 4 beigebrachten Stellen der Classiker nicht wiederholen, da das Bild hinlänglich bekannt ist. Bei den Hebräern war dasselbe wohl nur Bezeichnung des Unstäten, Flüchtigen, Vergänglichen; bei den griechischen Philosophen, bei unserem Vf. und bei Philo aber enthält dasselbe noch eine Hindeutung auf ein anderes, als das eigentliche und wahre Leben des Menschen, in Vergleich mit welchem das jetzige Leben nur eine Wanderschaft ist, s. Baumg.-Crusius bibl. Th. S. 328; im N. T. endlich enthält es außer dem so eben angegebenen Sinne auch noch eine deutliche Hinweisung auf den neuen himmlischen Leib, mit dem die Seele nach dem Tode umkleidet werden soll, s. 2 Kor. 5, 4. — Πολύφροντις nicht wie gewöhnlich bei den Classikern (Anakr. 39, 6), und wie es der Araber und Schleusner fassen, sorgenvoll, sondern viel und unablässig denkend. — Daß der Körper für den Geist ein Kerker, eine Last sey, daß er durch seine Trägheit und Schwerfälligkeit den Geist niederdrücke und seinen Aufschwung sowohl zur helleren Erkenntniß des Göttlichen, als auch zur reineren Tugend hemme, war im Alterthume ein weit verbreiteter Gedanke, er findet sich vorzüglich bei Plato und den Stoikern, von welchen er in die synkretistischen Systeme, namentlich in die jüdisch-alexandrinische Theosophie überging, in der er ein Grundgedanke wurde, s. Dähne a. a. O. I, S. 328. Hauptstellen im Plato

ſind: Phaedo p. 64 e sqq. p. 82. d. e. — p. 84 c., mit welcher Stelle: ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο (τὸ σῶμα) οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες, ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται, die unſerige auffallende Aehnlichkeit hat. Vgl. auch Seneca Consol. ad Marc. c. 24: „Haec quae vides ossa circumvoluta nervis et cetera, quibus involuta sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa conjectus: omne illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et sidat.“ Und Epist. 65: Corpus hoc animi pondus atque poena est, premente illo urgetur, in vinculis est etc. Virg. Aen. VI, 130: Animos — noxia corpora tardant, terrenique hebetant artus moribundaque membra. — Uebrigens ſehen wir aus unſerer Stelle, daß Pſeudoſal. keinen Unterſchied kennt zwiſchen ψυχή und νοῦς oder πνεῦμα, da er offenbar auch der ψυχή Denkkraft zuſchreibt, und ſonſt nicht von einem Belaſten derſelben durch den Leib reden könnte.

V. 16. Statt μόλις hat Cod. Al. u. 261 μόγις. Da beide Worte daſſelbe bedeuten und oft verwechſelt werden, ſo kann nur die Mehrzahl der Codd. entſcheiden. — Τὰ ἐν χερσίν bezeichnet das unmittelbar Nahe (ſ. K. 19, 3) und daher leicht Begreifliche, unſer deutſches: was auf der Hand liegt, ſonſt gewöhnlich τὰ ἐν ποσί oder τὰ πρὸ ποδῶν, lat. quae ante pedes sunt. — Zu dem Gedanken des V. vgl. Joh. 3, 12. — Es fragt ſich, ob der Vf. hier von dem Nichterkennen der überſinnlichen Welt und des ewigen Seyns der Dinge überhaupt oder nur von dem Willen und den Rathſchlüſſen Gottes und deſſen Verhältniſſe zu den Menſchen rede. Für das Letztere ſpricht V. 13 und 17; doch kann der Vf. auch a majori ad minus ſchließen: wie der natürliche Menſch das Ueberſinnliche und Ewige nicht begreift, ſo auch nicht Gottes Willen und Rathſchlüſſe. Und für dieſe Faſſung ſpricht das τὰ ἐν οὐραν. im Gegenſatze zu τὰ ἐπὶ γῆς zu deutlich.

V. 17. Ἔπεμψας — — ὑψίστων] Auch aus dieſen Worten geht die Identität von σοφ. und πνεῦμα

θεοῦ in unserer Schrift hervor; vgl. K. 1, 5. 7, 7. 22. — Ὕψιστα wie Luc. 2, 14. vgl. mit Sir. 24, 4.

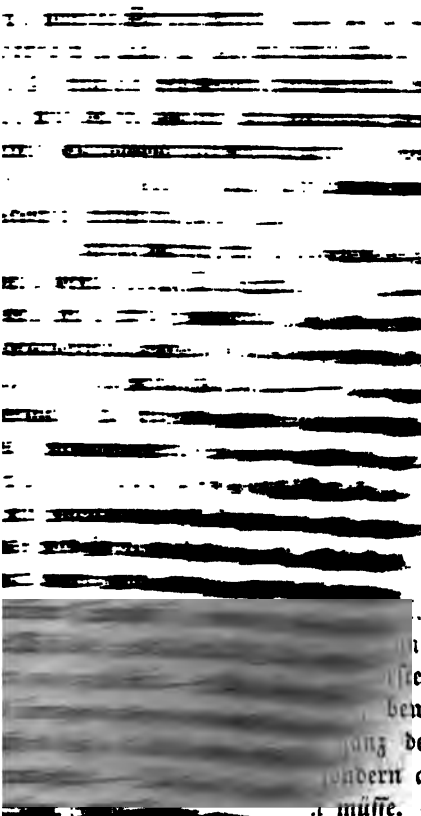
V. 18 enthält den Beweis zum Vorigen aus der Erfahrung, und bildet zugleich den Uebergang zu dem folgenden dritten Hauptabschnitte unserer Schrift. Οὕτως bezieht sich auf εἰ μὴ σὺ ἔδωκας etc., also: wenn ihnen der Geist der Weisheit verliehen war. Ueb. τρίβοι s. K. 2, 15. Διορθοῦν gerad machen, mit τρίβ. die Sinnes- u. Handlungsweise bessern, vgl. LXX Jerem. 7, 5, wo διορθοῦν ὁδούς dem hebr. הֵיטִיב entspricht; vgl. auch Hebr. 9, 10; der entgegengesetzte Tropus ὁδοὶ σκολιαί findet sich Prov. 2, 15. 22, 5. s. die Bem. zu K. 1, 3. — Οἱ ἐπὶ γῆς scheint im Gegensatze zu der vom Himmel zu sendenden Weisheit statt des gewöhnlicheren ἄνθρωποι gewählt zu seyn. — Ἀρεστά σου ἐδιδάχθησαν] Vgl. V. 10. Ἀρεστά ist als ein substantivischer Begriff mit dem Genitiv verbunden: was vor Gott wohlgefällig ist. Vgl. Win. S. 210. Man hat daher nicht nöthig, gegen die Auctorität der meisten kritischen Zeugnisse, darunter auch sämmtlicher Handschriften Philos, mit Cod. 248, Ed. Compl. und Bauermeister σοι zu lesen. — Mit Recht macht Bauermst. auf das ὕστερον πρότερον aufmerksam, indem man erwartet, daß τὰ ἀρ. σ. ἐδιδ. dem ersten Gliede οὕτως διωρθ. etc. vorausgehe. — Σώζεσθαι nach dem Zusammenh.: von Irrthum und Sünde befreit und so in einen seligern Zustand versetzt werden. Die Weisheit ist folglich dem Vf. das erlösende Princip. — Fälschlich haben Heydenr. und de Wette die Aoristen διωρθώθ., ἐδιδάχθ. und ἐσώθησαν von der Gegenwart erklärt, obschon der Vf. offenbar den Uebergang zur historischen Nachweisung machen will, welche sonst ganz abgebrochen beigefügt würde, zu welcher aber, wenn man die Aoriste von der vergangenen Zeit faßt, V. 18 gleichsam das Thema ist. — Endlich hat auch hier, nach ἐσώθ., die Vulg. noch einen Beisatz: quicunque placuerunt tibi Domine a principio, den jedoch Augustin in einigen Citaten dieses Verses ausläßt, vgl. Sabatier zu d. St.

Offenbar ist hier das Ende des Gebets anzunehmen, da

ſind: Phaedo p. 64 e sqq. p. 82. d. e. — p. 84 welcher Stelle: ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο (τὸ σῶμα) ο χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες, ὃ δὴ καὶ ἔχο τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται, die unſerige auffallende lichkeit hat. Vgl. auch Seneca Consol. ad c. 24: „Haec quae vides ossa circumvoluta ner cetera, quibus involuta sumus, vincula animorum braeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, tur, arcetur a veris et suis in falsa conjectus: illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstra et sidat.“ Und Epist. 65: Corpus hoc animi p atque poena est, premente illo urgetur, in vincul etc. Virg. Aen. VI, 130: Animos — noxia co tardant, terrenique hebetant artus moribundaque bra. — Uebrigens ſehen wir aus unſerer Stelle, daß doſal. keinen Unterſchied kennt zwiſchen ψυχή und νοῦς πνεῦμα, da er offenbar auch der ψυχή Denkkraft zuſch und ſonſt nicht von einem Belaſten derſelben durch den reden könnte.

V. 16. Statt μόλις hat Cod. Al. u. 26! Da beide Worte daſſelbe bedeuten und oft verwechſe! ſo kann nur die Mehrzahl der Codd. entſcheiden. χερσίν bezeichnet das unmittelbar Nahe (ſ. daher leicht Begreifliche, unſer deutſches: w liegt, ſonſt gewöhnlich τὰ ἐν ποσί od lat. quae ante pedes sunt. — Zu de vgl. Joh. 3, 12. — Es fragt ſich, dem Nichterkennen der überſinnliche Seyns der Dinge überhaupt oder den Rathſchlüſſen Gottes und Menſchen rede. Für das Le doch kann der Vf. auch a maj natürliche Menſch das Ueb greift, ſo auch nicht Gotte für dieſe Faſſung ſpricht zu τὰ ἐπὶ γῆς zu deutl

V. 17. Ἔπεμν dieſen Worten geht



[illegible] mit
[illegible] der
[illegible] V,
[illegible] ie-
[illegible]
[illegible] πλ.
[illegible] in.,
[illegible] „den
[illegible] chen
[illegible] uc. 3,
[illegible] zu ge-
[illegible] Cölln
[illegible] „Adam
[illegible] er die
[illegible] wenigstens
[illegible] ich Gfrö-
[illegible] μον. κτισθ.
[illegible] = Menschen
[illegible] Weib gewe-
[illegible] vereinigt habe
[illegible] ganz abgesehen
[illegible] stellung aus μόνον
[illegible] beweisen die Worte
[illegible] ganz deutlich, daß hier
[illegible] sondern an das historische
[illegible] müsse. — Unbegreiflich
[illegible] nahe liegende und zu dem
[illegible] Bed. des μόνος, schutzlos,
[illegible], 29. 16, 32. „Ohne allen
[illegible] keinem anderen Wesen seiner
[illegible] Adam doch nicht verlassen; die
[illegible] Seite." Heydenr.

[illegible] ιδίου] Man begreift nicht, wie
[illegible] κτείνω) u. Bauermst. ἐξείλατο für
[illegible] und dafür (nach Cod. 68 u. Ed. Ald.)
[illegible] ξέτεινε vorschlagen konnten, da ἐξαιρ. mit
[illegible] „von etwas retten" so häufig vorkömmt,
[illegible] Mos. 32, 11. Jos. 2, 13. AG. 7, 10. 12, 11.
[illegible] — Παράπτ. ἴδιον erklärt Dähne (a. a. O. II,

im folgenden Kapitel von Gott wieder in der dritten Person die Rede ist, vgl. V. 5: ἄμεμπτον θεῷ. V. 10: βασιλείαν θεοῦ. Dagegen ist von K. 10, 20 an beinahe die ganze Erörterung des Vfs. in eine Anrede an Gott gekleidet, und Gott wird nur selten in der dritten Person genannt, wie K. 11, 13. 13, 5. 9. 14, 9. 22. 16, 18. 18, 2. 13.

Dritter Hauptabschnitt, Kap. X—XIX.

Der dritte Theil unseres Buches ist größtentheils historischen Inhaltes, obwohl es in demselben auch nicht an längeren oder reflectirenden Abschnitten fehlt, namentlich über die göttlichen Strafen, K. XI, 17 ff. und K. XII; über Ursprung, Wesen und Thorheit der Abgötterei, K. XIII, XIV und XV. — Pseudosalomo sucht in diesem Theile aus der ältesten Geschichte seines Volkes nachzuweisen, daß nur die Weisheit dieses Volk beglückt, vor Abgötterei bewahret und zum Besitze des verheißenen Landes geführt habe, auf der anderen Seite aber das Gegentheil der Weisheit, die Thorheit in der Form der Abgötterei und deren Folge, die Sittenlosigkeit, Quelle jeglichen Elendes und Unglücks gewesen sey, wie dieß das Beispiel der Aegypter und der alten Bewohner des Landes Canaan zeige.

Die historischen Relationen sind reich an traditionalen Zusätzen, Uebertreibungen und idealisirenden Ausschmückungen, wie sich im Einzelnen bei der Erklärung zeigen wird.

Kap. X.

Der Vf. weist den Segen der Weisheit und die traurigen Folgen ihrer Verachtung an einzelnen Beispielen nach, aus der ältesten Geschichte seit Adam bis zum Auszuge aus Aegypten und dem glücklichen Zuge durch die Wüste. Die Weisheit erscheint sonach als leitende und schützende himmlische Macht, als Mittlerin zwischen Gott und Israel, als das erlösende Princip. Doch auch hier laufen die Begriffe göttlicher und menschlicher Weisheit vielfach in einander (s. zu Kp. 7, 12), so daß es sich nicht immer entscheiden läßt, welcher von beiden Begriffen vorwalte, was aber nichts zur Sache austrägt, da nach dem Vf. die menschliche Weisheit doch erst von der göttlichen gewirkt ist und in dieser fortwährend ihren Grund hat. — Da ferner die göttliche Weisheit, nach dem Vf., im Allgemeinen die sich überall offenbarende und wirksame Kraft Gottes ist, im Unterschiede von Gott nach seiner absoluten Selbstständigkeit, so erweitert sich in einigen Versen ihr Begriff in den der Vorsehung, die menschliche Weisheit dagegen ist synonym mit Frömmigkeit und Erkenntniß des göttlichen Willens.

Das Kap. hat ferner seiner Form nach große Aehnlichkeit mit Hebr. XI, wo in ähnlicher Weise die segensvollen Wirkungen der πίστις, und mit Clemens Rom. 1 Brief an die Korinth., K. V, wo die verderblichen Folgen des ζῆλος an einer Reihe von Beispielen aus der Geschichte nachgewiesen werden.

V. 1—2. Beispiel des Adam. — Ueb. πρωτόπλ. s. Kp. 7, 1. — Μόνον κτισθέντα erklären Lorin., Corn. a Lap., Bad., Bretschn. u. Bauermst.: „den allein von Gott Geschaffenen," d. h. im eigentlichen Sinne Geschaffenen, in welcher Beziehung Adam bei Luc. 3, 38 Gottes Sohn heißt; doch ist diese Erklärung zu gekünstelt. Noch weniger kann die von Hasse u. von Cölln (bibl. Th. I, S. 441 u. 448) gebilligt werden: „Adam hatte keine grobe Versündigung begangen, ehe er die Eva bei sich hatte;" denn dann hätte es wenigstens ἔτι μόνον ὄντα heißen müssen. Sonderbar ist endlich Gfrörer's (a. a. O. II. S. 241) Ansicht, der das μον. κτισθ. vom Philonischen Ideal- oder Gattungs-Menschen erklärt, welcher als solcher weder Mann noch Weib gewesen sey, sondern beide Geschlechter in sich vereinigt habe (vgl. Philo de m. op. p. 32). Denn ganz abgesehen davon, daß man nicht sieht, wie diese Vorstellung aus μόνον κτισθ. heraus erklärt werden könne, beweisen die Worte παντ. κόσμου und παραπτ. ἰδίου ganz deutlich, daß hier nicht an die Idee des Menschen, sondern an das historische Individuum Adam gedacht werden müsse. — Unbegreiflich ist, wie diese Theologen die so nahe liegende und zu dem Zusammenhang einzig passende Bed. des μόνος, schutzlos, übersehen konnten, s. Joh. 8, 29. 16, 32. „Ohne allen menschlichen Beistand, von keinem anderen Wesen seiner Gattung unterstützt, war Adam doch nicht verlassen; die Weisheit stand ihm zur Seite." Heydenr.

Ἐξείλατο — ἰδίου] Man begreift nicht, wie Schleusner (unt. ἐκτείνω) u. Bauermst. ἐξείλατο für verdächtig halten und dafür (nach Cod. 68 u. Ed. Ald.) ganz unpassend ἐξέτεινε vorschlagen konnten, da ἐξαιρ. mit ἐκ, in der Bed. „von etwas retten" so häufig vorkömmt, vgl. LXX 1 Mos. 32, 11. Jos. 2, 13. AG. 7, 10. 12, 11. Gal. 1, 4. — Παράπτ. ἴδιον erklärt Dähne (a. a. O. II,

S. 168), um die Stelle in Uebereinstimmung mit Philo zu bringen: „der dem Menschen, als solchem, eigenthümliche Sündenfall, bei welchem er, früher ein reiner Geist, sich mit dem Irdischen verband," mit Beziehung auf K. 8, 19. Allein in diesem Falle müßte ἴδιος doch offenbar den Zusatz τῶν ἀνθρώπων erhalten; denn soll es in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden, so könnte es, absolut wie es hier steht, doch nur den dem Adam eigenthümlichen Sündenfall bedeuten; bei unbefangener, nicht philonisirender Betrachtung der Stelle liegt uns jedenfalls der NTl. Gebrauch des ἴδιος statt des Pronom. posses. weit näher, s. Win. S. 145 f., so daß der Vf., wie im Folgenden lauter in der Genesis erzählte Facta, so auch hier das dort Kp. 3 erzählte Vergehen Adams berücksichtigt. Bei dieser Annahme können die Worte ἐξελ. αὐτ. ἐκ παραπτ. ἰδίου nur bedeuten: „die Weisheit bewirkte, daß Adam Reue empfand, von weiterer Vergehung abgehalten und so der Vergebung theilhaftig wurde," eine Behauptung, die zwar in der Genesis nicht begründet ist, aber doch dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde völlig entgegenläuft. *) — Gleich hier ist der Begriff der σοφία schwankend, es kann die auf das menschliche Gemüth einwirkende Kraft des göttlichen Geistes, als auch die von dieser gewirkte Frömmigkeit des Adam bedeuten. — Auch hier hat die Vulg. in vielen ihrer Ausgaben einen, jedoch unpassenden und nicht einmal nach ihren eigenen kritischen Auctoritäten hinlänglich begründeten Zusatz: Et eduxit illum de limo terrae; vgl. Sabatier zu d. St.

Ἔδωκε — — ἁπάντων] Vgl. 1 Mos. 1, 28. Unser Vf. dreht die Ordnung des in der Genesis Erzählten um, wahrscheinlich weil ihn das διεφύλαξε gleich auf das verwandte ἐξελατο führte. Unter dem zu ἔδωκε zu supplirenden Subjecte σοφία können wir mit gleichem Recht sowohl die weltschöpferische göttliche Weisheit, vgl. K. 9, 2,

*) Auch in den späteren Zeiten der Kirche, deßgleichen bei den Rabbinen findet sich nicht selten die Meinung von einer Reue Adams nach dem Falle, vgl. Fabricii Codex Pseudepigr. Vol. I, p. 16 sqq. p. 48. Vol. II. p. 9 u. p. 14 sqq.

als auch die dem Menschen verliehene, ihn vor der vernunftlosen Schöpfung auszeichnende, Intelligenz verstehen.

V. 3. Beispiel des Kain 1 Mos. 4. — Ἐν ὀργῇ αὐτοῦ] Mißgunst, Neid und Zorn sind mit der himmlischen Weisheit unverträglich, vgl. Jac. 3, 14. 15. — Ἀδελφοκτόνοις θυμοῖς] Eine Zusammenstellung, welche Bauermst. mit Recht exquisitissimam verborum compositionem Aeschyli tragoediis haud indignam nennt, welche deutlich für ein griechisches Original spricht. Συναπώλετο] Da nach 1 Mos. 4, 15 Kain, einem göttlichen Befehle zufolge, nicht getödtet werden sollte: so kann man, sobald man nicht annehmen will, Pseudosal. folge einer späteren rabbinischen Tradition, nach welcher Kain von dem blinden Lamech unvorsichtiger Weise auf der Jagd getödtet wurde *), worin die Rabbinen eine göttliche Strafe seines Brudermordes sahen (s. Eisenmengers entdecktes Judenthum, I, S. 470 f.), das συναπώλ., in seiner Beziehung auf Kain, nur in geistiger Bedeutung fassen, was sowohl dem geistigen Charakter unserer Schrift, als dem συν weit angemessener ist, also: „Seine Leidenschaft, durch welche sein Bruder ums Leben kam, zehrte zugleich ihn innerlich selbst mit auf."

V. 4. Beispiel des Noah 1 Mos. 6, 11—K. 8, 19. Δι' ὃν — διέσωσε σοφία] Δι' ὅν ist durch die meisten und besten Codd. beglaubigte Lesart gegen διό in 106. 261. B. und δι' ὧν in H. Pseudosal. nimmt sonach einen Zusammenhang zwischen der That des Kain und der Sündfluth an; wie er sich denselben gedacht, ist nicht klar, vielleicht so, daß Kains Bosheit durch Nachahmung sich immer weiter verbreitet habe. — Statt διέσωσε haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 254. 261. 296. ABCEFGH, deßgleichen die Ed. Compl. u. Orig. bloß das einfache ἔσωσε, welches wir sonach wohl um dieser äußeren Auctoritäten willen vorzuziehen haben, obschon das

*) Auch in der christlichen Kirche findet man bisweilen diese Sage, während er nach einer anderen durch den Einsturz eines Hauses getödtet wurde; s. Fabricii Cod. V. T. pseudepigr. I, p. 119 sqq.

Compositum anschaulicher ist: „durch die Gefahr der Fluth hindurch.“ — *Δι' εὐτελοῦς — — κυβερνήσασα*] Das Prädicat *δίκαιος* erhält V. 5 auch Abraham, V. 6 Lot, V. 10 Jacob, V. 13 Joseph, und V. 20. K. 12, 9. 16, 23. 18, 20 das ganze israelitische Volk. — Der Ausdruck *ξύλον* und noch dazu mit seinem Epitheton *εὐτελές* setzt, offenbar gegen den Sinn der alten Sage (1 Mos. 6, 14 ff.), den Werth der Noachischen Arche herab. Vgl. auch K. 14, 6. Pseudosalomo wählt aber wahrscheinlich den Ausdruck, um anzudeuten, daß das Fahrzeug ohngeachtet seiner Größe*) dennoch in gar keinem Verhältnisse zu der ungeheueren Fluth gestanden habe, und daher ohne höhere göttliche Leitung (*σοφία*) den Noah doch nicht zu retten vermocht haben würde. So ergiebt sich zugleich aus dem Zusammenhange, daß in dem letzten Worte des Verses *σοφία* nur die göttliche Weisheit seyn kann, nämlich als Vorsehung, vgl. K. 14, V. 3 u. 5, wogegen im ersten Gliede der Begriff schwankt, denn es kann hier auch Noahs Frömmigkeit gemeint seyn, um deren willen die Erde und ihre Geschöpfe erhalten wurden.

V. 5. Beispiel des Abraham. — *Ἐν ὁμονοίᾳ — — συγχυθέντων*] *Συγχεύεσθαι* bezeichnet das unbedachtsame, wilde Zusammenrotten, mit dem Nebenbegriff der Verwirrung. Es wird dadurch der Begriff von *ὁμονοίᾳ* wieder beschränkt, in sofern unter Boshaften keine wahre Einheit der Gesinnung Statt finden kann. Der Vf. will also ausdrücken, bei einer so allgemeinen Verbreitung der Unsittlichkeit und der dadurch entstandenen Verwirrung sey es schwer gewesen, den Einen Gerechten zu erkennen und herauszufinden; dennoch habe das die göttliche Weisheit vermocht. In der Genesis wird zwar von einer so allgemeinen sittlichen Verschlechterung der Völker zur Zeit des Abraham nichts erzählt, wohl aber war damals der Götzendienst allgemein herrschend (vgl. Josua 24, 2 f.) und als noth-

*) Celsus nennt es einen widernatürlichen Kasten (*κίβωτον ἀλλόκοτον*), denn es würde dreimal so lang als das größte Kriegsschiff gewesen seyn. Vergl. von Bohlen zu Genes. 6, 15. S. 86.

wendige Folge deſſelben denkt ſich unſer Vf. die Unſittlichkeit, vgl. K. 14, 21—31. — Statt εὗρε haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 254. 296. ABCDEHI, Vulg., Syr., Arab., Ed. Compl. u. Orig.: ἔγνω. Dieſe Lesart hat zwar zuletzt denſelben Sinn wie εὗρε, involvirt aber den Nebenbegriff des Wohlgefallens (ſ. die Note zu K. 4, 1) und iſt wohl deßhalb, als auch um der genannten krit. Auctoritäten willen, vorzuziehen.

Καὶ ἐπὶ τέκνου — ἐφύλαξε] Vgl. 1 Moſ. 22, 1 ff. — Ἐπὶ entweder bei, oder, was vorzuziehen, gegen Kindesliebe; ſ. Luc. 12, 52. 53. Matthiä II, §. 585. Luther: feſt wider das väterliche Herz." Denn die Weisheit verleiht ἀνδρίαν, K. 8, 7.

V. 6—8. Rettung Lots durch die Weisheit. Furchtbares Beiſpiel von Strafe für ihre Verachtung an den Einwohnern der Pentapolis. Vgl. 1 Moſ. K. 19.

V. 6. *Αὕτη — ἐῤῥύσατο*] 2 Petr. 2, 7 (θεὸς) δίκαιον Λὼτ ἐῤῥύσατο. — Καταβάσιος kömmt in der Bibel nur hier und auch bei den Claſſikern ſelten vor. Aehnlich gebraucht Plutarch, ser. num. vind. p. 554, 53, das Subſt. ἡ καταβασία vom Blitze, u. b. Dichtern erhält Zeus als Gott des Blitzes das Epitheton καταβάτης, ſ. Aesch. Prom. 367. Hor. Od. III, 4, 44: fulmen caducum. Zur Pentapolis, welche man auch, zum Unterſchiede von der in Libyen, die jüdiſche Pentapolis nennt, gehörten nach 1 Moſ. 14, 2 die Städte Sodom, Gomorra, Adama, Zeboim u. Zoar. Pſeudoſal. iſt hier ungenau, da nach 1 Moſ. K. 19 (vgl. V. 25) 5 Moſ. 29, 23 u. Hoſea 11, 8 nur die vier erſten Städte untergingen, Zoar aber verſchont blieb, Jeſ. 15, 19. Jer. 48, 34. Auch Joſephus B. J. IV, 8, 5. p. 300. T. II, ed. Havere. berichtet von 5 Städten; Strabo dagegen (XVI, p. 526 ed. Casaub.) von 13 St., welche letztere Nachricht aber jedenfalls der um das dreifache vergrößerten Tradition der Anwohner des todten Meeres ihren Urſprung verdankt. — Sodom und Gomorra waren wahrſcheinlich die bedeutendſten dieſer Städte, daher ſich die Tradition gewöhnlich nur an ihren Namen knüpfte.

angemessen, so wie es seyn soll. — *Φυλ. με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς*] *Δόξα* ist hier verschieden erklärt worden. Dem Zusammenhange ganz unangemessen Hasse: „Sie wird mich so leiten, daß ich die Bahn meiner Unternehmungen mit Ruhm durchwandere, wie sie nicht anders gewohnt ist.“ Heydenr. faßt *δόξα* in der Bed. von sententia, decretum: „Sie wird mich bei meinem Denken und Wollen, bei meinem Thun und Lassen, in steter Uebereinstimmung mit ihren Grundsätzen getreu erhalten.“ Allein *δόξα* ist, so viel ich weiß, immer nur auf einen einzelnen Fall oder Object sich beziehende Meinung, nicht Denk- und Sinnesweise überhaupt. Am richtigsten wohl erklärt man die Worte nach Vorgang der Vulg. (custodiet me in sua *potentia*) durch potentiâ suâ gloriosâ, vgl. Röm. 6, 4, als Majestät Gottes, welche sich durch Allmacht offenbart. *Φυλάξει με*, wird mich bewahren, schützen, nämlich vor Allem dem, was meine Frömmigkeit und Tugend hemmen und gefährden könnte.

V. 12. *Διακρίνειν* wahrscheinlich wieder in allgemeinerer Bed. herrschen, s. K. 1, 1.

V. 13—17 sieht der Betende von seiner Persönlichkeit wieder ab und giebt dem Gedanken eine allgemeinere Wendung. Während er nämlich bisher mit Beziehung auf seine Bestimmung als König gezeigt hatte, daß er nur vermittelst der Weisheit Kenntniß von Tugend und Recht, und Kraft, sie zu üben, erhalte: drückt er nun, mit Bezug auf den Menschen überhaupt, den Gedanken negativ aus, ohne die Weisheit sey Kenntniß des göttlichen Willens nicht möglich, und findet (V. 15) den Grund hievon in der Verbindung des menschlichen Geistes mit dem materiellen Körper.

V. 13. *Ἐνθυμεῖσθαι* durch Denken ergründen. Es ist aus V. 17 zu suppliren *εἰ μὴ σὺ ἔδ. σοφίαν* etc. Aehnliche Gedanken Jes. 40, 13. Judith 8, 13. 14. Röm. 11, 34. 2 Kor. 3, 5, obwohl in letzter Stelle mehr von der Ausrüstung der christlichen Lehrer die Rede ist.

V. 14. Der Grund hievon liegt in der Schwäche der menschlichen Denkkraft. — *Λογισμοί* hier in anderer Bed., als K. 1, 3: Denken, Ueberlegung. Es entspricht ge-

nau dem ἐνθυμ. in V. 13, so wie ἐπίνοιαι dem γνῶναι. — Δειλός, feig, hier: der in der Untersuchung keine Entscheidung zu geben wagt, schwankend, unsicher. Es bezeichnet das Wort mithin, auf dem Grunde seiner ursprünglichen Bed., die subjective Unsicherheit, ἐπισφαλής dagegen die objective.

V. 15. Φθαρτόν, vergänglich, scheint hier den Nebenbegriff des Materiellen, Irdischen zu involviren. — Σκῆνος] Die Vergleichung des Leibes mit einem Zelte ist im Alterthume sehr häufig, vgl. Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 4. 2 Petri 1, 13 f. vgl. mit Hiob 4, 19 (daher das Zelt abbrechen = sterben, Jes. a. a. O.), besonders bei den Pythagoreern und Platonikern. Wir wollen die von Wrmst., besonders aber von Wetstein zu 2 Kor. 5, 4 beigebrachten Stellen der Classiker nicht wiederholen, da das Bild hinlänglich bekannt ist. Bei den Hebräern war dasselbe wohl nur Bezeichnung des Unstäten, Flüchtigen, Vergänglichen; bei den griechischen Philosophen, bei unserem Vf. und bei Philo aber enthält dasselbe noch eine Hindeutung auf ein anderes, als das eigentliche und wahre Leben des Menschen, in Vergleich mit welchem das jetzige Leben nur eine Wanderschaft ist, s. Baumg.-Crusius bibl. Th. S. 328; im N. T. endlich enthält es außer dem so eben angegebenen Sinne auch noch eine deutliche Hinweisung auf den neuen himmlischen Leib, mit dem die Seele nach dem Tode umkleidet werden soll, s. 2 Kor. 5, 4. — Πολύφρονις nicht wie gewöhnlich bei den Classikern (Anakr. 39, 6), und wie es der Araber und Schleusner fassen, sorgenvoll, sondern viel und unablässig denkend. — Daß der Körper für den Geist ein Kerker, eine Last sey, daß er durch seine Trägheit und Schwerfälligkeit den Geist niederdrücke und seinen Aufschwung sowohl zur helleren Erkenntniß des Göttlichen, als auch zur reineren Tugend hemme, war im Alterthume ein weit verbreiteter Gedanke, er findet sich vorzüglich bei Plato und den Stoikern, von welchen er in die synkretistischen Systeme, namentlich in die jüdisch-alexandrinische Theosophie überging, in der er ein Grundgedanke wurde, s. Dähne a. a. O. I, S. 328. Hauptstellen im Plato

ſind: Phaedo p. 64 e sqq. p. 82. d. e. — p. 84 c., mit welcher Stelle: ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο (τὸ σῶμα) οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες, ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται, die unſerige auffallende Aehnlichkeit hat. Vgl. auch Seneca Consol. ad Marc. c. 24: „Haec quae vides ossa circumvoluta nervis et cetera, quibus involuta sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa conjectus: omne illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et sidat.“ Und Epist. 65: Corpus hoc animi pondus atque poena est, premente illo urgetur, in vinculis est etc. Virg. Aen. VI, 130: Animos — noxia corpora tardant, terrenique hebetant artus moribundaque membra. — Uebrigens ſehen wir aus unſerer Stelle, daß Pſeudoſal. keinen Unterſchied kennt zwiſchen ψυχή und νοῦς oder πνεῦμα, da er offenbar auch der ψυχή Denkkraft zuſchreibt, und ſonſt nicht von einem Belaſten derſelben durch den Leib reden könnte.

V. 16. Statt μόλις hat Cod. Al. u. 261 μόγις. Da beide Worte daſſelbe bedeuten und oft verwechſelt werden, ſo kann nur die Mehrzahl der Codd. entſcheiden. — Τὰ ἐν χερσίν bezeichnet das unmittelbar Nahe (ſ. K. 19, 3) und daher leicht Begreifliche, unſer deutſches: was auf der Hand liegt, ſonſt gewöhnlich τὰ ἐν ποσί oder τὰ πρὸ ποδῶν, lat. quae ante pedes sunt. — Zu dem Gedanken des V. vgl. Joh. 3, 12. — Es fragt ſich, ob der Vf. hier von dem Nichterkennen der überſinnlichen Welt und des ewigen Seyns der Dinge überhaupt oder nur von dem Willen und den Rathſchlüſſen Gottes und deſſen Verhältniſſe zu den Menſchen rede. Für das Letztere ſpricht V. 13 und 17; doch kann der Vf. auch a majori ad minus ſchließen: wie der natürliche Menſch das Ueberſinnliche und Ewige nicht begreift, ſo auch nicht Gottes Willen und Rathſchlüſſe. Und für dieſe Faſſung ſpricht das τὰ ἐν οὐραν. im Gegenſatze zu τὰ ἐπὶ γῆς zu deutlich.

V. 17. Ἔπεμψας — — ὑψίστων] Auch aus dieſen Worten geht die Identität von σοφ. und πνεῦμα

θεοῦ in unſerer Schrift hervor; vgl. K. 1, 5. 7, 7. 22. — Ὕψιστα wie Luc. 2, 14. vgl. mit Sir. 24, 4.

V. 18 enthält den Beweis zum Vorigen aus der Erfahrung, und bildet zugleich den Uebergang zu dem folgenden dritten Hauptabſchnitte unſerer Schrift. Οὕτως bezieht ſich auf εἰ μὴ σὺ ἔδωκας etc., alſo: wenn ihnen der Geiſt der Weisheit verliehen war. Ueb. τρίβοι ſ. K. 2, 15. Διορθοῦν gerad machen, mit τρίβ. die Sinnes- u. Handlungsweiſe beſſern, vgl. LXX Jerem. 7, 5, wo διορθοῦν ὁδούς dem hebr. הֵיטִיב entſpricht; vgl. auch Hebr. 9, 10; der entgegengeſetzte Tropus ὁδοὶ σκολιαί findet ſich Prov. 2, 15. 22, 5. ſ. die Bem. zu K. 1, 3. — Οἱ ἐπὶ γῆς ſcheint im Gegenſatze zu der vom Himmel zu ſendenden Weisheit ſtatt des gewöhnlicheren ἄνθρωποι gewählt zu ſeyn. — Ἀρεστά σου ἐδιδάχθησαν] Vgl. V. 10. Ἀρεστά iſt als ein ſubſtantiviſcher Begriff mit dem Genitiv verbunden: was vor Gott wohlgefällig iſt. Vgl. Win. S. 210. Man hat daher nicht nöthig, gegen die Auctorität der meiſten kritiſchen Zeugniſſe, darunter auch ſämmtlicher Handſchriften Philos, mit Cod. 248, Ed. Compl. und Bauermeiſter σοι zu leſen. — Mit Recht macht Bauermſt. auf das ὕστερον πρότερον aufmerkſam, indem man erwartet, daß τὰ ἀρ. σ. ἐδιδ. dem erſten Gliede οὕτως διωρθ. etc. vorausgehe. — Σώζεσθαι nach dem Zuſammenh.: von Irrthum und Sünde befreit und ſo in einen ſeligeren Zuſtand verſetzt werden. Die Weisheit iſt folglich dem Vf. das erlöſende Princip. — Fälſchlich haben Heydenr. und de Wette die Aoriſten διωρθώθ., ἐδιδάχθ. und ἐσώθησαν von der Gegenwart erklärt, obſchon der Vf. offenbar den Uebergang zur hiſtoriſchen Nachweiſung machen will, welche ſonſt ganz abgebrochen beigefügt würde, zu welcher aber, wenn man die Aoriſte von der vergangenen Zeit faßt, V. 18 gleichſam das Thema iſt. — Endlich hat auch hier, nach ἐσώθ., die Vulg. noch einen Beiſatz: quicunque placuerunt tibi Domine a principio, den jedoch Auguſtin in einigen Citaten dieſes Verſes ausläßt, vgl. Sabatier zu d. St.

Offenbar iſt hier das Ende des Gebets anzunehmen, da

im folgenden Kapitel von Gott wieder in der dritten Person die Rede ist, vgl. V. 5: ἄμεμπτον θεῷ. V. 10: βασιλείαν θεοῦ. Dagegen ist von K. 10, 20 an beinahe die ganze Erörterung des Vfs. in eine Anrede an Gott gekleidet, und Gott wird nur selten in der dritten Person genannt, wie K. 11, 13. 13, 5. 9. 14, 9. 22. 16, 18. 18, 2. 13.

Dritter Hauptabschnitt, Kap. X—XIX.

Der dritte Theil unseres Buches ist größtentheils historischen Inhaltes, obwohl es in demselben auch nicht an längeren oder reflectirenden Abschnitten fehlt, namentlich über die göttlichen Strafen, K. XI, 17 ff. und K. XII; über Ursprung, Wesen und Thorheit der Abgötterei, K. XIII, XIV und XV. — Pseudosalomo sucht in diesem Theile aus der ältesten Geschichte seines Volkes nachzuweisen, daß nur die Weisheit dieses Volk beglückt, vor Abgötterei bewahret und zum Besitze des verheißenen Landes geführt habe, auf der anderen Seite aber das Gegentheil der Weisheit, die Thorheit in der Form der Abgötterei und deren Folge, die Sittenlosigkeit, Quelle jeglichen Elendes und Unglücks gewesen sey, wie dieß das Beispiel der Aegypter und der alten Bewohner des Landes Canaan zeige.

Die historischen Relationen sind reich an traditionalen Zusätzen, Uebertreibungen und idealisirenden Ausschmückungen, wie sich im Einzelnen bei der Erklärung zeigen wird.

Kap. X.

Der Vf. weist den Segen der Weisheit und die traurigen Folgen ihrer Verachtung an einzelnen Beispielen nach, aus der ältesten Geschichte seit Adam bis zum Auszuge aus Aegypten und dem glücklichen Zuge durch die Wüste. Die Weisheit erscheint sonach als leitende und schützende himmlische Macht, als Mittlerin zwischen Gott und Israel, als das erlösende Princip. Doch auch hier laufen die Begriffe göttlicher und menschlicher Weisheit vielfach in einander (s. zu Kp. 7, 12), so daß es sich nicht immer entscheiden läßt, welcher von beiden Begriffen vorwalte, was aber nichts zur Sache austrägt, da nach dem Vf. die menschliche Weisheit doch erst von der göttlichen gewirkt ist und in dieser fortwährend ihren Grund hat. — Da ferner die göttliche Weisheit, nach dem Vf., im Allgemeinen die sich überall offenbarende und wirksame Kraft Gottes ist, im Unterschiede von Gott nach seiner absoluten Selbstständigkeit, so erweitert sich in einigen Versen ihr Begriff in den der Vorsehung, die menschliche Weisheit dagegen ist synonym mit Frömmigkeit und Erkenntniß des göttlichen Willens.

Das Kap. hat ferner seiner Form nach große Aehnlichkeit mit ebr. XI, wo in ähnlicher Weise die segensvollen Wirkungen der πίστις und mit Clemens Rom. 1 Brief an die Korinth., K. V, die verderblichen Folgen des ζῆλος an einer Reihe von Beispielen aus der Geschichte nachgewiesen werden.

V. 1—12. Beispiel des Adam. — Ueb. πρωτόπλ. Kp. 7, 1. — *Μόνον κτισθέντα* erklären Corin., orn. a Lap., Bad., Bretschn. u. Bauermst.: „den llein von Gott Geschaffenen," d. h. im eigentlichen Sinne Geschaffenen, in welcher Beziehung Adam bei Luc. 3, 8 Gottes Sohn heißt; doch ist diese Erklärung zu gekünstelt. Noch weniger kann die von Hasse u. von Cölln (bibl. Th. I, S. 441 u. 448) gebilligt werden: „Adam hatte keine grobe Versündigung begangen, ehe er die Eva bei sich hatte;" denn dann hätte es wenigstens τι μόνον ὄντα heißen müssen. Sonderbar ist endlich Gfrörer's (a. a. O. II. S. 241) Ansicht, der das μον. κτισθ. vom Philonischen Ideal- oder Gattungs-Menschen erklärt, welcher als solcher weder Mann noch Weib gewesen sey, sondern beide Geschlechter in sich vereinigt habe (vgl. Philo de m. op. p. 32). Denn ganz abgesehen davon, daß man nicht sieht, wie diese Vorstellung aus μόνον κτισθ. heraus erklärt werden könne, beweisen die Worte παρ. κόσμου und παραπτ. ἰδίου ganz deutlich, daß hier nicht an die Idee des Menschen, sondern an das historische Individuum Adam gedacht werden müsse. — Unbegreiflich ist, wie diese Theologen die so nahe liegende und zu dem Zusammenhang einzig passende Bed. des μόνος, schutzlos, übersehen konnten, s. Joh. 8, 29. 16, 32. „Ohne allen menschlichen Beistand, von keinem anderen Wesen seiner Gattung unterstützt, war Adam doch nicht verlassen; die Weisheit stand ihm zur Seite." Heydenr.

Ἐξελάτο — ἰδίου] Man begreift nicht, wie Schleusner (unt. ἐκτείνω) u. Bauermst. ἐξελάτο für verdächtig halten und dafür (nach Cod. 68 u. Ed. Ald.) ganz unpassend ἐξέτεινε vorschlagen konnten, da ἐξαιρ. mit τ, in der Bed. „von etwas retten" so häufig vorkömmt, vgl. LXX 1 Mos. 32, 11. Jos. 2, 13. AG. 7, 10. 12, 11. Gal. 1, 4. — Παράπτ. ἴδιον erklärt Dähne (a. a. O. II,

S. 168), um die Stelle in Uebereinstimmung mit Philo zu bringen: „der dem Menschen, als solchem, eigenthümliche Sündenfall, bei welchem er, früher ein reiner Geist, sich mit dem Irdischen verband," mit Beziehung auf K. 8, 19. Allein in diesem Falle müßte ἴδιος doch offenbar den Zusatz τῶν ἀνθρώπων erhalten; denn soll es in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden, so könnte es, absolut wie es hier steht, doch nur den dem Adam eigenthümlichen Sündenfall bedeuten; bei unbefangener, nicht philonisirender Betrachtung der Stelle liegt uns jedenfalls der NTl. Gebrauch des ἴδιος statt des Pronom. posses. weit näher, s. Win. S. 145 f., so daß der Vf., wie im Folgenden lauter in der Genesis erzählte Facta, so auch hier das dort Kp. 3 erzählte Vergehen Adams berücksichtigt. Bei dieser Annahme können die Worte ἐξελλ. αὐτ. ἐκ παραπτ. ἰδίου nur bedeuten: „die Weisheit bewirkte, daß Adam Reue empfand, von weiterer Vergehung abgehalten und so der Vergebung theilhaftig wurde," eine Behauptung, die zwar in der Genesis nicht begründet ist, aber doch dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde völlig entgegenläuft. *) — Gleich hier ist der Begriff der σοφία schwankend, es kann die auf das menschliche Gemüth einwirkende Kraft des göttlichen Geistes, als auch die von dieser gewirkte Frömmigkeit des Adam bedeuten. — Auch hier hat die Vulg. in vielen ihrer Ausgaben einen, jedoch unpassenden und nicht einmal nach ihren eigenen kritischen Auctoritäten hinlänglich begründeten Zusatz: Et eduxit illum de limo terrae; vgl. Sabatier zu d. St.

Ἔδωκε — — ἁπάντων] Vgl. 1 Mos. 1, 28. Unser Vf. dreht die Ordnung des in der Genesis Erzählten um, wahrscheinlich weil ihn das διεφύλαξε gleich auf das verwandte ἐξελλατο führte. Unter dem zu ἔδωκε zu supplirenden Subjecte σοφία können wir mit gleichem Recht sowohl die weltschöpferische göttliche Weisheit, vgl. K. 9, 2,

*) Auch in den späteren Zeiten der Kirche, deßgleichen bei den Rabbinen findet sich nicht selten die Meinung von einer Reue Adams nach dem Falle, vgl. Fabricii Codex Pseudepigr. Vol. I, p. 16 sqq. p. 48. Vol. II. p. 9 u. p. 14 sqq.

s auch die dem Menschen verliehene, ihn vor der vernunftsen Schöpfung auszeichnende, Intelligenz verstehen.

V. 3. Beispiel des Kain 1 Mos. 4. — Ἐν ὀργῇ ὑτοῦ] Mißgunst, Neid und Zorn sind mit der himmlien Weisheit unverträglich, vgl. Jac. 3, 14. 15. — δελφοκτόνοις θυμοῖς] Eine Zusammenstellung, elche Bauermst. mit Recht exquisitissimam verborum mpositionem Aeschyli tragoediis haud indignam nnt, welche deutlich für ein griechisches Original spricht. υναπώλετο] Da nach 1 Mos. 4, 15 Kain, einem ttlichen Befehle zufolge, nicht getödtet werden sollte: so nn man, sobald man nicht annehmen will, Pseudosal. folge ier späteren rabbinischen Tradition, nach welcher Kain n dem blinden Lamech unvorsichtiger Weise auf der Jagd tödtet wurde *), worin die Rabbinen eine göttliche Strafe nes Brudermordes sahen (s. Eisenmengers entdecktes udenthum, I, S. 470 f.), das συναπώλ., in seiner Beehung auf Kain, nur in geistiger Bedeutung fassen, was wohl dem geistigen Charakter unserer Schrift, als dem ιν weit angemessener ist, also: „Seine Leidenschaft, durch elche sein Bruder ums Leben kam, zehrte zugleich ihn inrlich selbst mit auf."

V. 4. Beispiel des Noah 1 Mos. 6, 11—K. 8, 19. Δι' ν — διέσωσε σοφία] Δι' ὅν ist durch die meisten und sten Codd. beglaubigte Lesart gegen διό in 106. 261. und δι' ὧν in H. Pseudosal. nimmt sonach einen Zummenhang zwischen der That des Kain und der Sündth an; wie er sich denselben gedacht, ist nicht klar, vielcht so, daß Kains Bosheit durch Nachahmung sich immer eiter verbreitet habe. — Statt διέσωσε haben die Codd. ex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 254. 261. 296. BCEFGH, deßgleichen die Ed. Compl. u. Orig. bloß s einfache ἔσωσε, welches wir sonach wohl um dieser ißeren Auctoritäten willen vorzuziehen haben, obschon das

*) Auch in der christlichen Kirche findet man bisweilen diese Sage, während er nach einer anderen durch den Einsturz eines Hauses getödtet wurde; s. Fabricii Cod. V. T. pseudepigr. I, p. 119 sqq.

Compositum anschaulicher ist: „durch die Gefahr der Fluth hindurch.“ — Δι' εὐτελοῦς — — κυβερνήσασα] Das Prädicat δίκαιος erhält V. 5 auch Abraham, V. 6 Lot, V. 10 Jacob, V. 13 Joseph, und V. 20. K. 12, 9. 16, 23. 18, 20 das ganze israelitische Volk. — Der Ausdruck ξύλον und noch dazu mit seinem Epitheton εὐτελές setzt, offenbar gegen den Sinn der alten Sage (1 Mos. 6, 14 ff.), den Werth der Noachischen Arche herab. Vgl. auch K. 14, 6. Pseudosalomo wählt aber wahrscheinlich den Ausdruck, um anzudeuten, daß das Fahrzeug ohngeachtet seiner Größe*) dennoch in gar keinem Verhältnisse zu der ungeheueren Fluth gestanden habe, und daher ohne höhere göttliche Leitung (σοφία) den Noah doch nicht zu retten vermocht haben würde. So ergiebt sich zugleich aus dem Zusammenhange, daß in dem letzten Worte des Verses σοφία nur die göttliche Weisheit seyn kann, nämlich als Vorsehung, vgl. K. 14, V. 3 u. 5, wogegen im ersten Gliede der Begriff schwankt, denn es kann hier auch Noahs Frömmigkeit gemeint seyn, um deren willen die Erde und ihre Geschöpfe erhalten wurden.

V. 5. Beispiel des Abraham. — Ἐν ὁμονοίᾳ — — συγχυθέντων] Συγχεύεσθαι bezeichnet das unbedachtsame, wilde Zusammenrotten, mit dem Nebenbegriff der Verwirrung. Es wird dadurch der Begriff von ὁμονοίᾳ wieder beschränkt, in sofern unter Boshaften keine wahre Einheit der Gesinnung Statt finden kann. Der Vf. will also ausdrücken, bei einer so allgemeinen Verbreitung der Unsittlichkeit und der dadurch entstandenen Verwirrung sey es schwer gewesen, den Einen Gerechten zu erkennen und herauszufinden; dennoch habe das die göttliche Weisheit vermocht. In der Genesis wird zwar von einer so allgemeinen sittlichen Verschlechterung der Völker zur Zeit des Abraham nichts erzählt, wohl aber war damals der Götzendienst allgemein herrschend (vgl. Josua 24, 2 f.) und als noth-

*) Celsus nennt es einen widernatürlichen Kasten (κίβωτον ἀλλόκοτον), denn es würde dreimal so lang als das größte Kriegsschiff gewesen seyn. Vergl. von Bohlen zu Genes. 6, 15. S. 86.

wendige Folge deſſelben denkt ſich unſer Vf. die Unſittlichkeit, vgl. K. 14, 21—31. — Statt εὗρε haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 254. 296. ABCDEHI, Vulg., Syr., Arab., Ed. Compl. u. Orig.: ἔγνω. Dieſe Lesart hat zwar zuletzt denſelben Sinn wie εὗρε, involvirt aber den Nebenbegriff des Wohlgefallens (ſ. die Note zu K. 4, 1) und iſt wohl deßhalb, als auch um der genannten krit. Auctoritäten willen, vorzuziehen.

Καὶ ἐπὶ τέκνου — ἐφύλαξε] Vgl. 1 Moſ. 22, 1 ff. — Ἐπὶ entweder bei, oder, was vorzuziehen, gegen Kindesliebe; ſ. Luc. 12, 52. 53. Matthiä II, §. 585. Luther: feſt wider das väterliche Herz." Denn die Weisheit verleiht ἀνδρίαν, K. 8, 7.

V. 6—8. Rettung Lots durch die Weisheit. Furchtbares Beiſpiel von Strafe für ihre Verachtung an den Einwohnern der Pentapolis. Vgl. 1 Moſ. K. 19.

V. 6. *Αὕτη — ἐῤῥύσατο*] 2 Petr. 2, 7 (θεὸς) δίκαιον Λὼτ ἐῤῥύσατο. — Καταβάσιος kömmt in der Bibel nur hier und auch bei den Claſſikern ſelten vor. Aehnlich gebraucht Plutarch, ser. num. vind. p. 554, 53, das Subſt. ἡ καταβασία vom Blitze, u. b. Dichtern erhält Zeus als Gott des Blitzes das Epitheton καταβάτης, ſ. Aesch. Prom. 367. Hor. Od. III, 4, 44: fulmen caducum. Zur Pentapolis, welche man auch, zum Unterſchiede von der in Libyen, die jüdiſche Pentapolis nennt, gehörten nach 1 Moſ. 14, 2 die Städte Sodom, Gomorra, Adama, Zeboim u. Zoar. Pſeudoſal. iſt hier ungenau, da nach 1 Moſ. K. 19 (vgl. V. 25) 5 Moſ. 29, 23 u. Hoſea 11, 8 nur die vier erſten Städte untergingen, Zoar aber verſchont blieb, Jeſ. 15, 19. Jer. 48, 34. Auch Joſephus B. J. IV, 8, 5. p. 300. T. II, ed. Havere. berichtet von 5 Städten; Strabo dagegen (XVI, p. 526 ed. Casaub.) von 13 St., welche letztere Nachricht aber jedenfalls der um das dreifache vergrößerten Tradition der Anwohner des todten Meeres ihren Urſprung verdankt. — Sodom und Gomorra waren wahrſcheinlich die bedeutendſten dieſer Städte, daher ſich die Tradition gewöhnlich nur an ihren Namen knüpfte.

V. 7. *Οἷς ἐπὶ μαρτ. — — χέρσος*] *Καθεστάναι* wird als Intrans. von dem noch fortwährend Beſtehenden geſagt und daher hier, wie andere Verba, die eine Fortdauer bezeichnen, mit dem Participium conſtruirt, ſ. Matthiä II, §. 552. — Nach den Beobachtungen neuerer Reiſender ſteigen auf dem todten Meere bisweilen Rauchſäulen auf, während nach 1 Moſ. 19, 28 und nach unſerer Stelle das Land, d. i. der Boden um das Meer, rauchen ſoll. Entweder hat man daher *χέρσος* von dem verwüſteten, eingeſunkenen Lande zu verſtehen; — doch fühle ich ſelbſt das Gezwungene dieſer Erklärung, — oder, was jedenfalls angemeſſener iſt, man hat anzunehmen, daß in Folge der vulcaniſchen Beſchaffenheit des dortigen Bodens, in Folge der Pech- und Schwefelſubſtanzen, womit derſelbe geſchwängert iſt, ſich bisweilen auch ähnliche Erſcheinungen auf dem Lande zeigen, womit auch die Alten übereinſtimmen. Vgl. Philo de vita Mos. II, T. II, p. 143: *Καὶ μέχρι τοῦ νῦν μνημεῖα τοῦ συμβεβηκότος ἀλέκτου πάθους δείκνυται κατὰ Συρίαν· ἐρείπια καὶ τέφρα καὶ θεῖον καὶ καπνὸς καὶ ἡ ἔτι ἀναδιδομένη φλὸξ ἀμαρά, καθάπερ διασμυχομένου πυρός.* De Abrah. p. 21: *Καὶ μέχρι νῦν καίεται· τὸ γὰρ κεραύνιον πῦρ ἥκιστα σβεννύμενον ἢ νέμεται ἢ ἐντύφεται. Πίστις δὲ σαφεστάτη τὰ ὁρώμενα· τοῦ γὰρ συμβεβηκότος πάθους σημεῖόν ἐστιν ὅ τε ἀναδιδόμενος ἀεὶ καπνὸς καὶ ὃ μεταλλεύουσι θεῖον.* Wahrſcheinlich bezieht ſich hierauf auch Brief Judä V. 7. Ueber die Beſchaffenheit des todten Meeres und ſeiner Umgegend vgl. J. D. Michaelis de natura maris mortui, in deſſen Commentationibus in societ. reg. Gotting. per ann. 1758—62 praelectt. Brem. 1763. N. 5. Büſching Beſchreibung des todten Meeres. Altona 1766. S. G. Donat's Auszug aus J. J. Scheuchzers Physica sacra. Lips. 1777. 1 Th. 1 Bd. S. 243 ff. C. Ritter Erdkunde oder allgemeine vergleichende Geographie Th. II, S. 331 ff. Roſenmüllers bibl. Alterthumskunde 2 Bd. 1 Thl. S. 180 ff. v. Bohlen zur Geneſis S. 205.

Καὶ ἀτελέσιν ὥραις καρποφοροῦντα φυτά]

sc. καθέστηκε. — Ἀτ. ὥρ. Zeit, welche ſonſt noch nicht hinreicht, die Frucht zur Reife zu bringen. Man hat ſich die Sache ſo zu denken: die vulcaniſche Beſchaffenheit des Bodens treibt zwar frühzeitige Früchte hervor, läßt ſie aber nicht zur vollen Entwickelung kommen, ſondern verdorret und verbrennt ſie durch ihre übertriebene Hitze. Der Verf. denkt wahrſcheinlich an die ſogenannten Sodoms- oder Höllen-Aepfel, welche nach der gewöhnlichen Vorſtellung ein ſchönes rothes Anſehen haben; ſobald man ſie aber zerdrückt, in ſchwarze Aſche zerfallen. So, oder doch ähnlich werden ſie ſchon von den Alten beſchrieben; vgl. Joseph. Bell. Jud. IV, 8, 5. p. 300. T. II, ed. Hav.: ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην (sc. ἰδεῖν), οἱ χρόαν μὲν ἔχουσιν τοῖς ἐδωδίμοις ὁμοίαν, δρεψαμένων δὲ χερσὶν εἰς καπνὸν ἀναλύονται καὶ τέφραν, wobei ſich Joſephus auf Augenzeugen beruft. Tacit. Hist. V, 7: „Haud procul inde (vom todten Meere) campi, quos ferunt olim uberes magnisque urbibus habitatos, fulminum jactu arsisse et manere vestigia, terramque ipsam specie torridam, vim frugiferam perdidisse, nam cuncta sponte edita aut manu sata, sive herba tenui aut flore, sive solitam in speciem adolevere, atra et inania velut in cinerem vanescunt. — Solinus Polyhistor c. 38: Ibi sunt duo oppida, unum Sodomum, alterum Gomorrhum, apud quae pomum gignitur, quod, *habeat speciem licet maturitatis*, mandi tamen non potest. Nam uliginem intrinsecus favillaceam ambitio tantum eximae cutis cohibet, quae vel levi tactu pressa fumum exhalat, et fatiscit in vagum pulverem. Vgl. auch J. H. Ursini Arboretum biblicum. Norimb. 1699. p. 596 sqq. Die neueren Reiſenden ſtimmen in ihren Angaben über dieſe Früchte nicht überein. Einige, wie z. B. Maundrell (Journey from Aleppo to Jerusalem. Oxf. 1749) haben die Exiſtenz derſelben geradezu geleugnet, indem in der ganzen Gegend kein Baum oder Strauch wachſe; Andere halten den Ausdruck Sodomsäpfel für ein Bild, welches dazu diene, die trügeriſche Natur aller laſterhaften Genüſſe zu bezeichnen; noch Andere verſichern zwar, ſolche

Früchte gesehen zu haben, weichen dagegen in ihrer Beschreibung derselben von einander ab. Und wirklich läßt es sich kaum denken, wenn die Erzählung von solchem Obste bloße Sage und Dichtung wäre, wie eine solche habe entstehen können, ohne daß ein wirkliches Pflanzenphänomen die Veranlassung zu ihrem Entstehen gewesen sey. Und wenn auch in der Regel Alles um das todte Meer öde und wüste ist, so folgt doch daraus keineswegs, daß sich nicht bisweilen solche Erscheinungen, oder doch in der nächsten Nachbarschaft, wo die Vegetation wieder beginnt, zeigen können. Nach Hasselquist (Reise nach Palästina S. 558) sind die Sodomsäpfel Früchte des Solani melongenae, er fand sie häufig bei Jericho in den Thälern des Jordan, nicht weit vom todten Meere. Nach seiner Beobachtung waren sie nicht immer, sondern nur bisweilen inwendig voll Staub, nämlich diejenigen, welche von einer Wespe (tenthredo) gestochen waren, die ihr inneres Wesen in Staub verwandelt; so daß also diese Erscheinung keineswegs in der vulcanischen Beschaffenheit des Bodens, wo sie wachsen, ihren Grund hätte. Vgl. die verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand bei Donat a. a. O. S. 247 und Mich. Russel Palästina. Aus dem Englischen von F. A. Rüder. Leipz. 1833. S. 175.

Ἀπιστούσης — στήλη ἁλός] Dieß bezieht sich auf die bekannte Erzählung von Lots Weib, 1 Mos. 19, 26. Der Vf. fährt in der Participialconstruction fort; es ist daher *καθέστηκε* zu wiederholen. Der Satz ist ohne Copula angefügt, wahrscheinlich weil der Verf. auf ihn einen gewissen Nachdruck legen wollte, in sofern als die Säule nach so langer Zeit noch stehe. Doch haben Cod. 106 u. 261 *καὶ* vor *ἀπιστ.* *Ἀπιστεῖν* bezeichnet hier den Zweifel an der Begründetheit der göttlichen Warnung und die damit zusammenhängende Nichtbeachtung derselben. — Auch Josephus (Antiq. I, 11, 4) berichtet, daß zu seiner Zeit die Salzsäule noch vorhanden gewesen sey und er selbst sie gesehen habe. Daß der Verf. der Genesis so wie auch Pseudosalomo ein Wunder erzählen wollen, leidet keinen Zweifel. Jede natürliche Erklärung würde den Worten de

Geneſis Gewalt anthun. Wohl aber können die meiſten dieſer Erklärungen mit Recht als Verſuche gelten, den Thatbeſtand zu ermitteln, welcher die Sage veranlaßte und ihr zu Grunde liegt. Die deßfalſigen Anſichten ſind aber verſchieden. Nach Einigen iſt das Weib von einem Pechſtrome ergriffen worden, nach Anderen (Eichhorn) in einen Salz- oder Pechpfuhl gefallen, nach Anderen (Clericus) vor Furcht erſtarrt. Eine ſehr verbreitete und gangbare Anſicht war die, daß ihr von ihren Verwandten oder Nachkommen ein Denkmal geſetzt worden ſey (Herm. v. d. Hardt, Jeniſchen, Michaelis u. A.). Ueber alle dieſe und andere Meinungen ſ. Donat a. a. O. S. 251; auch Rosenmülleri Schol. ad Pentat. T. I, p. 341. Am wahrſcheinlichſten iſt wohl von Bohlens Anſicht (zur Geneſis S. 213), nach welcher ſich auch die Sage von dem Fortbeſtehen der Salzſäule am leichteſten erklärt. Er beruft ſich nämlich (unter Anführung von Legh's Reiſe S. 205) auf die Säulen von Salzſtein in jener Gegend, in welchen die Phantaſie der Einheimiſchen verſteinerte Menſchen erblicke; und ſo habe einzig und allein ein ſolches Naturſpiel die Veranlaſſung zu der beſprochenen Sage gegeben.

Uebrigens iſt das Schickſal der Städte der Pentapolis in der h. Schrift ein faſt ſtehendes Bild gänzlichen Unterganges, mächtiger und bleibender Strafen, ſ. 5 Moſ. 29, 23. Jeſ. 1, 9. 13, 19. 23, 14. Jerem. 49, 18. 50, 40. 58, 38. Hoſ. 11, 8. Ezech. 16, 50. Zeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 11, 23. ſ. Röm. 9, 29. Jud. 7. 2 Petr. 2, 6.

V. 8 fügt der Vf. noch eine Reflexion bei, veranlaßt durch μαρτύρ. πονηρ. und ἀπιστ. ψυχ. μνημ. in V. 17, die aber hier etwas ſchleppend iſt, in ſofern jeder Leſer ſchon durch V. 7 von ſelbſt auf den in den Worten ἀφροσύνης ἀπέλιπον — — δυνηθῶσι ausgeſprochenen Gedanken geführt wird. — Während V. 6 der Begriff der σοφία wieder doppelſinnig war, kann hier nur die menſchliche Weisheit, als Religioſität und Frömmigkeit, gemeint ſeyn, wie aus dem Gegenſatz ἀφροσύνης erhellt. Τοῦ μὴ γνῶναι κ. τ. λ.] in Anſehung deſſen, daß ſie nicht erkannten

u. ſ. w. ſ. Matthiä II, S. 809. — *Βλος* hier: Welt und Menſchen, wie auch bei den Claſſikern.

V. 9. Gegenſatz zu V. 8 und Uebergang zum Folgenden.

V. 10—12. Beiſpiel des Jacob. *Αὕτη — — τρίβοις εὐθείαις*] bezieht ſich auf Jacobs Flucht vor Eſau nach Meſopotamien, ſ. 1 Moſ. 27, 43. *Ἐν τρίβ. εὐθείαις* bedeutet, daß dem Jacob auf dieſer Flucht kein Ungemach widerfuhr. — *Ἔδειξεν αὐτῷ βασιλ. θεοῦ*] Dieſe Worte werden am natürlichſten auf Jacobs Traum von der Himmelsleiter bezogen, 1 Moſ. 28, 12. 13. 17. *Βασ. θεοῦ* alſo Engel- und Geiſterreich. Gezwungen iſt Grotius Erkl.: providentia Dei circa pios, obſchon dieſes zuletzt die der Erzählung in der Geneſis zu Grunde liegende Idee iſt, wogegen aber unſerem Vf. die höchſte Bedeutung jenes Traumes darin liegen mußte, daß in ihm dem Jacob die Geheimniſſe des Geiſterreiches ſich aufſchloſſen. Auch Philo legte auf dieſen Traum viel Gewicht, ſ. Gfrörer a. a. O. II. S. 230. — *Γνῶσις ἁγίων* bed. entweder Kenntniß von den Engeln, nach einer bekannten Bedeutung des *ἅγιοι*, ſ. zu Kp. 5, 5, oder Kenntniß des Ueberſinnlichen überhaupt, in welcher Bedeutung der Ausdruck דַּעַת קְדֹשִׁים neben חָכְמָה ſteht Prov. 9, 10. 30, 3. Die Verwandtſchaft der Begriffe *σοφία* und derjenigen von ähnlicher Bedeutung in unſerer Schrift und in den Proverbien möchte für die zweite Bedeutung entſcheiden. *Εὐπόρησεν αὐτ. ἐν μόχθ.*] *Εὐπορεῖν*, ſonſt in neutraler Bedeutung, ſteht hier tranſitiv: zu Wohlſtand führen, indem bei den Helleniſten bekanntlich öfters Verba neutra als transitiva gebraucht werden, ſ. Win. S. 25. 240. Anm. 2. Wir haben daher nicht nöthig, mit der Ed. Compl. und Grabe *ηὐπόρισεν* zu leſen, zumal da *εὐπορίζω* nur höchſt ſelten vorkommt. *Μόχθοι* ſind die beſchwerlichen (ſ. beſonders 1 Moſ. 31, 39—42) Dienſte, die Jacob dem Laban zu leiſten hatte, und welche Urſache ſeines künftigen Wohlſtandes wurden. Zu dem Gedanken vgl. K. 7, 11. 8, 5. *Ἐν μόχθ.* entw. unter, oder durch Mühen. — *Πόνοι* iſt das durch Arbeit Erworbene, Reichthum,

Güter, vgl. Prov. 3, 9. Sir. 14, 15. 28, 15, womit hier die großen Viehheerden gemeint sind, die freilich Jacob dem geizigen Laban durch eine List abzugewinnen wußte, 1 Mos. 30, 32 ff., welchen Umstand aber Pseudosalomo übersieht, was bei ihm, als einem jüdischen Schriftsteller, nicht Wunder nehmen darf. — Die Lesart der Codd. Alex. 23. 253: κόπους statt πόνους giebt ganz denselben Sinn, indem κόπ. bei Sir. 14, 15 mit πόν. ganz gleichbedeutend gebraucht ist.

V. 11. Ἐν πλεονεξίᾳ κατισχυόντων] d. i. Laban's, 1 Mos. 29, 15 ff. 30, 27 ff. Der Vf. setzt den Plural, um den Gattungsbegriff auszudrücken und seinem Lobe der Wirksamkeit der σοφία mehr Nachdruck zu geben, s. Matthiä II, S. 747 f. Win. S. 162 f.

V. 12. Διεφύλαξεν — ἠσφαλίσατο] Dieß bezieht sich entweder auf Labans Unternehmen gegen den geflohenen Jacob, 1 Mos. 31, 23 ff., oder darauf, daß Letzterer auf seiner Heimkehr einen Angriff von Esau befürchtete. 1 Mos. 32, 7. Von heimlichen Nachstellungen (ἐνεδρεύειν) berichtet jedoch die Genesis nichts. — Ἀγῶνα ἰσχ. — — αὐτῷ] Ἀγῶνα βραβ. ist hier gesagt wie ἀγῶνα νικᾶν. Die Worte beziehen sich auf den Mythus von Jacobs Kampf mit Gott, oder, nach den Späteren, mit einem Engel, 1 Mos. 32, 24 ff. Hosea 4, 5, in welcher Erzählung unser Vf. ein Symbol des Gedankens sieht, daß der Fromme nichts von Menschen zu fürchten habe, sondern durch Demuth und Glauben Gott selbst überwinde, ὅτι παντ. δυν. ἐ. εὐσέβεια.

V. 13—14. Beispiel des Joseph. 1 Mos. K. 37 ff. Πραθέντα] Vgl. 1 Mos. 37, 25 ff. — Ἐξ ἁμαρτ. nämlich der Verführung durch Potiphars Gattin, 1 Mos. 39, 1 ff. — Εἰς λάκκον] Wollte man die Cisterne verstehen, in welche Joseph geworfen wurde, 1 Mos. 37, 22, so hätte Pseudosalomo die Begebenheiten zu sehr unter einander geworfen. Richtiger versteht man daher das ägyptische Gefängniß, 1 Mos. 39, 20, indem auch im Hebr. בור bisweilen geradezu diese Bedeutung hat, 1 Mos. 41, 14. 2 Mos. 12, 29. Jes. 24, 22, weil die Cisternen oft zu Ge-

fängniſſen dienten, ſ. Hoffmann's Entwurf der hebr. Alterthümer. Weim. 1832. S. 106. — Zwiſchen συγκατ. αὐτῷ ε. λάκ. und ἐν δεσμοῖς οὐκ ἀφῆκεν αὐτ. findet wahrſcheinlich der Unterſchied Statt, daß ſich jenes auf die gute Behandlung bezieht, welche Joſeph im Gefängniſſe erfuhr, 1 Moſ. 39, 21 ff., dieſes dagegen auf die Proben höherer Weisheit, welche er durch Träumeauslegen beurkundete, 1 Moſ. 40, 5 ff. Im erſten Satze iſt die objective Weisheit, als göttliche Waltung, das Subject, im zweiten ſchwankt der Begriff. — Ἕως ἦνεγκεν — — τυραννούντων αὐτοῦ] S. 1 Moſ. 41, 39 ff. Vgl. Philo de Josepho p. 58: εἶτ' αὐτὸν (den Joſ.) τῆς βασιλείας καθίστησι (Pharao) διάδοχον, μᾶλλον δ', εἰ χρὴ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν, βασιλέα, τὸ μὲν ὄνομα τῆς ἀρχῆς ὑπολειπόμενος ἑαυτῷ, τῆς δὲ ἐν ἔργοις ἡγεμονίας ἐκστὰς ἐκείνῳ. — Μωμησ. αὐτ.] Μωμεῖσθαι tadeln, hier anklagen (Vulg. gut: qui maculaverunt illum), kann ſich nur auf die Verleumdung Joſephs von Seiten der Gattin Potiphars beziehen, ſ. 1 Moſ. 39, 14 ff. Der Plur. masc. ſteht hier wie V. 11 κατισχυόντων. — Δόξα αἰώνιος: „honores aequales regiis et famae immortalitas inter homines.“ Brmſtr. Vgl. K. 4, 1. 8, 13.

V. 15—21 handelt Pſeudoſ. von dem Walten der göttlichen Weisheit in der Befreiung des israelitiſchen Volkes von der ägyptiſchen Knechtſchaft. 2 Moſ. 1 ff.

V. 15. Λαὸν ὅσ. κ. σπέρμα ἄμεμπτ.] Mit Recht macht Bauermſt. darauf aufmerkſam, wie Ezechiel K. 20, 8 ff. 23, 3 das Verhältniß der Israeliten zu Jehova zur Zeit ihres Auszugs aus Aegypten, ihre Untreue gegen Gott und ihre Neigung zum Götzendienſte, hiſtoriſch treuer ſchildere, als unſer Vf., welchen die philoſophiſche Betrachtung hindert, die hiſtoriſchen Verhältniſſe rein aufzufaſſen. Er ging zwar mit Recht von der Grundanſicht aus, daß nur Frömmigkeit und Tugend die Menſchen Gott wohlgefällig mache. Gleichwohl huldigte er auch noch der Nationalvorſtellung, daß Israel ein gottgeliebtes Volk, und daß Gott, um ſeiner den Vätern gegebenen Verheißungen willen, daſſelbe zu bevorzugen ſogar verpflichtet ſey

(ſ. K. 12, 21). Beide Vorſtellungen bringt er dadurch mit einander in Einklang, daß er die Juden zu einem frommen tadelloſen Volke macht; ſ. K. 15, 2. 3 und Gfrörer a. a. O. II, S. 486 ff. — Ἔθν. θλιβόντων, ein Volk, das aus Bedrängern beſtand.

V. 16. Εἰςῆλθεν — κυρίου] Vgl. K. 7, 27. Θεράπ. κυρ. iſt Moſes, der auch Hebr. 3, 7 dieſen Namen führt, ſonſt gewöhnlich vorzugsweiſe δοῦλος θεοῦ od. κυρίου. — Ἀντέστη βασ. φοβ.] Vgl. K. 8, 15. Βασιλεῖς erklärt Brmſt. durch principes civitatis cum rege; richtiger aber wird dieſer Plural wie oben in V. 11 κατισχ. verſtanden, und ſo auch in Pſ. 105, 30. — Ἐν τέρ. κ. σημ.] S. zu K. 8, 8. Die Weisheit erſcheint hier als göttliche Wundermacht, als πνεῦμα παντοδύναμον K. 7, 23.

V. 17. Ἀπέδωκεν — κόπων αὐτ.] Mehre Ausleger, wie Lor., Corn. a Lap., Brmſt., beziehen dieſen Satz auf die von den Hebräern den Aegyptern entwendeten goldenen und ſilbernen Gefäße, 2 Moſ. 3, 22. 12, 35. Pſ. 105, 37, ſo daß Pſeudoſal. aus demſelben Standpuncte, wie der Vf. des Exodus, jene an ſich zwar unſittliche, aber im Intereſſe der Theokratie geſchehene Handlung als Gott wohlfällig betrachten würde. *) Doch iſt kein zwingender Grund für dieſe Auffaſſung vorhanden, und jedenfalls iſt es natürlicher, die Worte auf das gleich Folgende, die wundervolle Befreiung Israels, zu beziehen. — Ἐγένετο αὐτοῖς — — νύκτα] bezieht ſich auf die Feuer- und Wolkenſäule, vgl. unt. 18, 3. 19, 7. 2 Moſ. 13, 21 f. 40, 36 ff. Nehem. 9, 12. Jeſ. 4, 5 f. Pſ. 78, 14. 105, 39, in welcher letzten Stelle bei den LXX auch das Wort σκέπη von der Wolkenſäule gebraucht iſt. Nach den zuerſt angeführten Stellen ſollte die Wolkenſäule den Israeliten Führerin auf dem Wege ſeyn, nach Pſ. 105, 39 und unſerer Stelle aber auch als Schirm dienen, d. i.

*) Joſephus (Antt. II, 14, 6) läßt die Aegypter jene Gefäße den Israeliten zum Geſchenke machen, damit ſie ſo ſchnell als möglich abziehen ſollten! Eine Nachricht, welche Brmſt. auch in unſerer Schrift, K. 19, 2 findet.

vor der Sonnenhitze schützen, vgl. K. 18, 3. — Wie unser Vf. in den genannten Phänomenen die Wirksamkeit der σοφία, so erblickt Philo, rer. div. haer. T. II, p. 501, in denselben die Erscheinung des göttlichen λόγος. — Φλὸξ ἄστρων] Glanz wie von leuchtenden Sternen, poetische Bezeichnung der Feuersäule. — Dem als Wunder erzählten Ereignisse liegt wahrscheinlich die auch sonst im Alterthume nicht ungewöhnliche Sitte (Herod. 7, 40. Curt. 3, 3) zu Grunde, nach welcher den Heeren ein Feuer vorausgetragen wurde, welches am Tage durch seine gerade aufsteigende Rauchsäule, des Nachts durch seinen leuchtenden Schein als Signal diente; s. Winer's bibl. Realwörterbuch. Lpzg. 1820. S. 746.

V. 18. Vgl. K. 19, 7. 2 Mos. 14, 21 ff.

V. 19. Vgl. 2 Mos. 14, 26 ff. — Καὶ ἐκ βάθ. ἀβύσσου ἀνέβρασεν αὐτούς] 2 Mos. 14, 30. Luth., Grot., Hasse, Heydenr. u. A. beziehen diesen Satz auf die Israeliten, welche Gott unversehrt aus dem Meere herausgeführt (ἀνέβρασεν) habe; wogegen aber Brmst. mit Recht bemerkt, daß dann 1) αὐτοὺς δέ oder ἐκείνους δέ gesagt seyn müßte; 2) daß ἀναβράζ. nicht educere überhaupt, sondern auswerfen, ausspeien bedeutet; 3) daß dann der Zusammenhang mit διὰ τοῦτο in V. 20 unterbrochen würde. Man kann daher die Worte nur auf die Aegypter beziehen.

V. 20. Διὰ τοῦτο — — ἀσεβεῖς] Offenbar ein traditionaler Zusatz, von welchem sich 2 Mos. 14, 30 nichts findet. Nach Josephus (Antt. II, 16, 6) warf das Meer bloß die Waffen der Aegypter aus, auf daß die Israeliten, denen es an solchen mangelte, damit versorgt würden. — Ὑμνησαν — — ὁμοθυμ.] Vgl. 1 Mos. 15, 1 ff. — Ὑπέρμαχος nicht valde defendens (Brmst.), sondern qui *pro* alio pugnat, wie aus K. 16, 17 erhellt.

V. 21. Κωφοὶ und νήπιοι wird von Corn. a Lap., Grot. u. Brmst. erklärt: „die vorher vor Furcht nicht reden konnten," eine gezwungene und geschmacklose Erklärung. Man hat wohl unter folgenden zwei Ansichten die Wahl: Entweder denkt der Vf. an Moses, von welchem

2 Mos. 4, 10. 6, 12 erzählt wird, er sey „schwer von Mund und Zunge" gewesen. In diesem Falle würde Pseudosal. den Moses für den Vf. des Hymnus in 2 Mos. 15 gehalten haben, und der Pluralis würde wie V. 11. 14. 16 zu erklären seyn. Oder man hat mit Heydenr. die Worte, wie Ps. 8, 3, für eine poetische Einkleidung des Gedankens zu nehmen, „in Gottes Lob und Preis sey Alles ausgebrochen."

Kap. XI—XII. V. 1.

Der Vf. setzt V. 1—17 die historische Erörterung fort, vergleicht das ganz entgegengesetzte Schicksal der Israeliten und Aegypter zur Zeit der Auswanderung der Ersteren, und schließt hieran eine längere, durch das zwölfte Kap. fortgehende Reflexion über die göttlichen Strafen, und zwar zunächst V. 17 bis Kap. 12, 1 über das Wesen derselben.

V. 1—4 beschreibt das Walten der göttlichen Weisheit über den Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste.

V. 1. Ἐν χειρὶ] Vgl. zu Kp. 3, 1. Ἅγ. προφ. ist Moses, welcher im Sinne des Judenthums als höchster und erster gottbetrauter Mittler zwischen Gott und dem Volke (s. von Cölln bibl. Theol. I, S. 466) durch das Epitheton ἅγιος wahrscheinlich zum Unterschiede von den übrigen Propheten ausgezeichnet wird. — Es fehlt der Artikel, weil ein solcher Prophet als nur Einmal existirend dieser näheren Bestimmung nicht bedurfte.

V. 2. Ἔπηξαν σκηνάς] bezieht sich auf die verschiedenen Lagerungen der Israeliten auf dem Zuge, 4 Mos. 33, 5 ff. Πήγνυμι ist das gangbare Wort vom Zeltaufschlagen, LXX 1 Mos. 26, 25. 35, 21. Jos. 18, 1. Das Andenken an jenes Wohnen in Zelten in der Wüste, wodurch hier die unstäte, gefahrvolle Wanderung bezeichnet wird, war den Israeliten stets heilig, weil es sie an den sichtbaren Schutz Jehovas erinnerte, und wurde daher durch die Einsetzung des Laubhüttenfestes verewigt 3 Mos. 23, 39—42.

V. 3 bezieht sich auf die Kämpfe mit den Amalekitern, 2 Mos. 17, 18 ff.; mit Arad, König der Cananiter, 4 Mos. 21, 1—3; mit den Moabitern, 4 Mos. 25, 17; mit den Midianitern, 4 Mos. 31, 2 ff.; mit Sihon, König der Amoriter, 4 Mos. 21, 21 ff. 5 Mos. 2, 32; und mit Og von Basan, 4 Mos. 21, 33 ff. 5 Mos. 3, 1 ff.

V. 4. Vgl. hiezu 2 Mos. 17, 1 ff. 4 Mos. 20, 2 ff. 5 Mos. 8, 15 und Ps. 78, 15. 16. Ps. 105, 41. — Ἐπεκαλέσ. σέ] ist ein idealisirender Zug, den die angeführten Stellen des Pentateuch nicht enthalten, in welchen vielmehr das Gegentheil berichtet wird, daß die Israeliten gegen Gott gemurrt hätten. — Ἐκ πέτρας ἀκροτόμου] Im Hebr., 5 Mos. 8, 15 u. 32, 13 steht צור החלמיש, Kieselfels, welches die LXX an der ersten Stelle durch ἐκ πέτρας ἀκροτόμου, an der zweiten durch ἐκ στερεᾶς π. übersetzen.

V. 5—16. Vergleichung des ganz entgegengesetzten Schicksales der Israeliten und der Aegypter in jener Urzeit.

V. 5. Dieser Satz: „Was den Verächtern der Weisheit zur Strafe diente, gereichte ihren Verehrern zum Segen" (K. 18, 8), wird nicht nur durch das Beispiel in V. 6 u. 7 erläutert, sondern bildet auch das Hauptthema von K. 16—19, wo noch mehr Thatsachen aus der Urzeit beider Völker zur Begründung dieses Satzes angeführt werden. Daher irrt Bauermst. gewiß, wenn er unseren Vers zu speciell auf das Wasser bezieht, welches bei beiden Völkern zu dem entgegengesetztesten Zwecke diente. Denn einmal deutet schon der Plural ὧν etwas Allgemeineres an, und 2) würde dann V. 6 u. 7 derselbe Gedanke, wenn auch deutlicher ausgedrückt, wiederholt werden. Darum kann auch ἀποροῦντες hier nicht Mangel leidend bedeuten, sondern überhaupt: sich in Noth befindend, damit der Satz auch auf die Kp. 16 ff. erzählten Fälle passe. — Mit einem eigenthümlichen Zusatze ist der Vers in der Vulg. übersetzt: Per quae enim poenas passi sunt inimici illorum, *a defectione potus sui, et in eis quum abundarent filii Israel*, laetati sunt, als ob der Uebersetzer im

rsten Gliede des Satzes ἀπορούντες, und im zweiten εὐπο-
ρούντες gelesen hätte.

V. 6—7 enthält ein Beispiel zu der im vorigen Verse
usgesprochenen Behauptung. Wasser diente zu dem ganz
ntgegengesetzten Zwecke, nämlich: die Aegypter zu bestra-
en in der Trübung des Nilstroms durch Blut, so daß sie
ein Trinkwasser hatten, 2 Mos. 7, 19—24, die Israeli-
en dagegen zu erquicken, indem ihnen zur Linderung ihres
)urstes reichliches Wasser dem Felsen entquoll; s. die zu
. 4 angeführten Stellen.

Ἀντὶ μὲν — — ταραχθέντες] Eine sehr schwie-
ige Stelle, indem nach der Lesart der meisten Codd. „τα-
αχθέντες", welches sich auf die Aegypter beziehen würde,
ie Construction abgebrochen ist. Eine solche Anakoluthie
ber muß, bei dem höchst einfachen Parallelismus des gan-
n Kapitels, höchst auffallen. Demohngeachtet scheint die
wöhnliche Lesart uralt zu seyn, wie dieß die Verlegen-
eit und Verwirrung der alten Uebersetzer beurkundet. Der
yrer: „Et datum est illis pro scaturigine flumen
unde manans sanguine aquarum rubrarum in corre-
ionem puerorum, qui occidebantur praecepto. Et
idisti his aquam in vita bona (?) non deficientem."
ahrscheinlich las der Uebersetzer hier ἀνεκλιπῶς; s.
: 7, 14. 8, 18. — Der Araber: Pro fonte fluminis
unde manantis; quod *turbaverant illi* (vielleicht nach
r Lesart ταραχθέντος, sc. ὑπ' αὐτῶν) sanguine inter-
ctorum (? — wahrscheinlich will der Uebers. das λυ-
ρώδ: ausdrücken), praebuisti illis aquam uberem, quam
aturire fecisti praeter spem, in redargutionem edicti
; pueris occidendis. — Endlich die Vulg.: Nam pro
nte quidem sempiterni fluminis, *humanum sanguinem*
idisti *injustis*. *Qui cum minuerentur* (offenbar nach
ραχθέντες) in traductione infantium occisorum de-
sti illis abundantem aquam insperate. — Nach der
wöhnlichen Lesart würde der Sinn seyn: die Aegypter
urden in Schrecken gesetzt durch das Blut, welches
i die Stelle des Wasserstromes getreten war. Alle neue-
n Erklärer haben dagegen wohl mit Recht die Lesart der

Codd. Alex. 151. 253. AFG: ταραχθέντος vorgezogen, welches sich auf ποταμοῦ bezieht und die angegebene Schwierigkeit vermeidet. Ταράσσειν ist nach derselben, wie es auch bei den Classikern vorkömmt, gleich dem lat. turbare, von der Trübung des Wassers gesagt. Freilich muß es immer noch Bedenklichkeit erregen, daß auf den Satz mit μέν kein entsprechender Gegensatz folgt, wenigstens äußerlich nicht ausgedrückt ist. Zwar findet denselben Bauermst. in V. 11; allein dieser Satz ist zu weit entfernt, und beide Sätze würden dann V. 10 durch einen Gegensatz mit μέν und δέ unterbrochen werden. Richtiger nimmt man daher wohl an, daß die parallelen Gedanken äußerlich gar nicht ausgedrückt, sondern in Folge der Participialconstruction in Einen Satz verschlungen sind, so daß nur dem Sinne nach ἔδωκας αὐτοῖς u. s. w. den Gegensatz zum Vorigen bildet. Wahrscheinlich schwebte dem Vf. anfangs folgende Satzbildung vor: Ἀντὶ μὲν πηγῆς — — ἐταράχθησαν — —: αὐτοῖς δὲ ἔδωκας u. s. w.; er vergaß aber diese Construction und drückte sich nun ähnlich, wie K. 16, 2 aus: ἀνθ' ἧς κολάσεως (nämlich welche den Aegyptern widerfuhr) εὐεργέτησας τὸν λαόν σου. Vgl. auch K. 16, 20. 18, 3., wobei wir natürlich die Ursprünglichkeit der Lesart des Cod. Alex. voraussetzen. — Ἀενάου, immerfließend, — ungewiß, ob auf πηγῆς oder ποταμοῦ zu beziehen — scheint ein bloß ausmalendes Epitheton, wie es bei der oft gezierten Schreibart unseres Vfs. nicht auffallen kann. Freilich würde es bedeutungsvoller seyn bei jener Lesart, nach welcher sich das Verbum ταράσσεσθαι auf die Aegypter bezöge; der Vf. würde dann ausdrücken, daß das bisher fließende Wasser stagnirend geworden sey, wahrscheinlich mit Beziehung auf 2 Mos. 7, 21, wo es heißt, daß es gestunken habe. — Αἵματι λυθρώδει ist ein überladener Ausdruck, da λύθρῳ allein hingereicht hätte. Das Epitheton soll aber den Abscheu vor dem Blute vermehren. Λύθρον, ein bei Homer häufig vorkommendes Wort, ist nach Hesychius: τὸ ἀπὸ φόνου καὶ τὸ ἐξ αἵματος καὶ κόνεως μόλυσμα. Die von Clarius gebilligte Lesart der Ed. Ald. λυτρώδει ist ganz unpassend,

wenn man mit Clarius darunter verſteht „sanguinem illum, qui jussus est poni in postibus domorum, qui ubicunque esset, *servabantur* illae domus.“ Eher läßt ſich die andere Erklärung dieſes Auslegers hören von dem in Blut verwandelten Flußwaſſer, als „signum, quod liberare vellet Deus populum suum et innocentem ulcisci sanguinem,“ doch iſt die Aenderung bei der Uebereinſtimmung aller Handſchriften nicht rathſam.

Εἰς ἔλεγχον νηπιοκτ. διατάγμ.] iſt eng mit dem Vorigen zu verbinden. Vgl. 2 Moſ. 1, 16. Es findet ſich hier das erſte Beiſpiel zu dem in V. 16 ausgeſprochenen Gedanken *δι' ὧν τις ἁμαρτ., διὰ τούτ. κολάζεται*; die Aegypter hatten Blut vergießen wollen und wurden daher durch Blut geſtraft.

V. 8—10. Bei Vergleichung des ganz verſchiedenen Schickſales der Aegypter und Iſraeliten fügt der Vf. öfters (vgl. K. 16, 5—15. 27—29. 18, 20 ff.) den Gedanken bei, daß Gott zwar auch über Letztere Ungemach verhängt habe, aber theils in geringerem Grade, theils aus den wohlwollendſten Abſichten, keineswegs zur Strafe. So auch hier. Zwar litten auch die Iſraeliten Durſt, aber nur damit ſie erkennen ſollten, wie es den mit Durſt geplagten Feinden zu Muthe ſey, und damit ſie eine väterliche Züchtigung empfingen.

V. 8. Vgl. K. 16, 4. Nach *πῶς* und vor *ὑπενavτ.* hat die Vulg. den Zuſatz: quemadmodum *tuos exaltares et*, welcher ſich wahrſcheinlich aus K. 18, 8 herſchreibt.

V. 9. Ueber *πειράζειν* und *παιδεύειν* ſ. K. 3, 5. Nach 2 Moſ. 17 fand freilich das umgekehrte Verhältniß Statt, Gott wurde von den Iſraeliten verſucht; 5 Moſ. 8, 2 dagegen wird der ganze beſchwerliche Zug durch die Wüſte als göttliche Prüfung dargeſtellt. *Ἔλεος* hier mehr allgemein: Liebe, Güte. — Ueber die *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* ſ. die Bem. zu K. 5, 20. S. 139. — *Κρίνομ.* = *κατακρίν.*, ſ. 1 Kor. 11, 31 f. u. öfters im N. T.

V. 10. Ueber *δοκιμάζειν* in Verbindung mit *πειράζ.* ſ. K. 1, 3. — *Ὡς πατήρ*] Hinſichtlich des Vaternamens Gottes findet zwiſchen dem A. u. N. T. der Unterſchied

Statt, daß er dort nur in Beziehung auf die Israeliten und mehr vom äußeren, politischen Verhältnisse (vgl. 5 Mos. 32, 5. Ps. 103, 13. Jes. 63, 16. Jer. 3, 4. 19. 31, 9. Mal. 1, 6. vgl. mit Sir. 23, 1. 4.), hier in Bezug auf alle Menschen und mehr von dem inneren, moralischen Verhältnisse Gottes zu ihnen gebraucht wird, s. Baumg.-Crusius bibl. Th. S. 181 f. Unten K. 14, 3 steht der Name von der väterlich sorgenden Vorsehung und nähert sich also daselbst seiner christlichen Bedeutung. Mehr noch ist dieß der Fall oben K. 2, 16; s. die Note zu K. 2, 13. S. 63. *Νουθετῶν*] s. 16, 6. Ueber den Gedanken, daß Gott aus Liebe Strafe und Züchtigung verhänge s. die Bem. zu K. 3, 5. S. 82.

Man bemerke die gut gewählten Gegensätze im Parallelismus v. V. 9. 10: *Ἐπειράσθ. — ἐβασανίζ.; ἐν ἐλέει παιδευόμ. — ἐν ὀργῇ κρινόμ.; ὡς πατὴρ — ὡς ἀποτ. βασιλ.; νουθετ. ἐδοκίμ. — καταδικ. ἐξήτασας.*

V. 11 ff. fährt der Vf. bloß in Schilderung des Schicksales der Aegypter fort. — Die Abwesenden sind die, welche den Israeliten nachgezogen waren und im rothen Meere umkamen; die Anwesenden dagegen diejenigen, welche zu Hause die Landplagen und deren Folgen zu ertragen hatten. *Ὁμοίως* ist nicht auf *ἐτρύχοντο* zu beziehen, denn Beide litten ja verschiedene Strafen, sondern auf *ἀπόντ. κ. παρόντ.* = weder die Einen noch die Andern waren von der Strafe ausgenommen.

V. 12. *Διπλῇ γὰρ — — λύπῃ*] Dieser Satz erläutert den vorigen Vers. *Λύπη* hier was den Schmerz erregt, = *βλάβη* nach Hesych. Der Vf. meint den Untergang im Meere und die Landplagen. — *Στεναγμὸς μν. τ. παρελθόνσ.*] Diese Worte dienen nicht, wie das vorhergehende Glied, zur Erläuterung von V. 12, denn sie können sich nur auf die *παρόντες* allein beziehen; wohl aber scheint aus dem Vorigen *διπλοῦς* zu *στεναγμός* supplirt werden zu müssen, da in V. 13 auf ein doppeltes Leiden der Aegypter hingewiesen wird, nämlich auf den Gedanken sowohl an die von ihnen erlittenen Strafen, als auch an die Rettung der Israeliten. — Nach der gewöhn-

lichen Lesart στεν. μνημῶν τῶν παρελθουσῶν müßte μνήμη metonymisch gesagt seyn für Gegenstand des Andenkens, wie unser deutsches Andenken, also hier: mala quae antea perpessi fuerant. Es läßt sich aber die Härte einer solchen Erklärung nicht verkennen, auch ist die angegebene Bedeutung des μνήμη nicht erweislich. Nun haben die Codd. 23. 106. 157. 248. 261. 296 CDEFGHI u. d. Ed. Compl.: τῶν παρελθόντων, einige andere (55. 254. A) τῶν παρεληλυθότων (Cod. B: μνήμη τῶν παρελθόντων, und am Rande καὶ vor μνήμη); daher wir kein Bedenken tragen, der ersten dieser beiden Lesarten den Vorzug zu geben; also „Seufzen bei der Erinnerung an das Vergangene," oder wenn man σεναγμ. allgemeiner in der Bed. Schmerz faßt: Schmerz, der in der Erinnerung an das Vergangene bestand, s. Win. S. 335. 2. Nur ist bei beiden Erklärungen noch der Plural μνημῶν statt des sonst immer gewöhnlichen Singulars auffällig. Aber auch diese Schwierigkeit läßt sich heben, wenn man mit Jansen (bei Corn. a Lap. zu d. St.), Bauermst. u. Apel μνήμων accentuirt: gemitus memor praeteritorum. Vulg.: gem. cum memoria praeteritorum.

V. 13. Διὰ τῶν ἰδίων — ἐνεργετ.] Ἴδιος ist hier nicht wie K. 10, 1 s. v. a. das bloße Pronom. possessiv. (Hasse), sondern enthält zugleich eine Antithese zu αὐτούς. Man könnte bei diesen Worten wohl zunächst an den Untergang der Aegypter im rothen Meere denken, dessen Folge die völlige Rettung der Israeliten war. Allein dem steht entgegen, daß im folgenden Verse, der mittelst γάρ ein erläuterndes Beispiel zu v. 13 beifügt, der Durst, den die Aegypter zu leiden hatten, als Mittel genannt wird, sie zur Anerkennung und Bewunderung des Moses zu nöthigen, daher V. 13 aus V. 5—7 zu erklären ist. Κόλασις ist daher = δι' οὗ κολάζεται τις, Strafmittel, hier das Wasser, welches den Aegyptern verdorben wurde, so daß sie den empfindlichsten Durst leiden mußten, den Israeliten dagegen zur Erquickung diente. — Ἤισθοντο κυρίου, d. h. sie wurden inne, daß Gottes Wirksamkeit im Spiele war.

V. 14. *Τὸν γὰρ — — ῥιφέντα*] d. i. Moſes, ſ. unten K. 18, 5. 2 Moſ. 2, 3. AG. 7, 21. *Τόν* iſt die durch die Mehrzahl der Codd. beglaubigte Lesart ſtatt der von Arnald und Gaab gebilligten der Codd. Alex. 55. 248 u. Ed. Compl.: *ὄν*. Da nun bei Annahme eines Aſyndeton (Brmſt.) die Rede ſehr hart ſeyn würde und ſich keiner der Gründe, die ein ſolches rechtfertigen (ſ. Win. S. 543 f.), hier in Anwendung bringen läßt, ſo bleibt nur die Annahme übrig, daß der Artikel hier für das Relativum ſtehe, weßhalb Winer S. 135 unſere Stelle hätte berückſichtigen ſollen. *Ῥιπτειν* hier mit geſchwächter Bedeutung, wie Matth. 15, 30, niederlegen überhaupt, ohne den Nebenbegriff des Haſtigen oder Gewaltſamen. — *Ἐπὶ τέλει ἐκβάσεων*] *Ἔκβασ.* im Plural kann nicht den Auszug der Israeliten bedeuten (Heydenr.), ſondern bedeutet die Erfolge, ſ. zu K. 2, 17. 8, 8. *Τέλος ἐκβ.* verſtärkt den einfachen Begriff, „zu Ende des Erfolges," als wo man den Verlauf der Ereigniſſe genau überſchauen und beurtheilen kann. — *Οὐχ ὅμοια τ. δικ. διῳ.*] *Ὅμοια*, adverbialiter wie *ἴσα* K. 7, 3. *Οὐχ ὁμ.* hier per Litoteta: ganz verſchieden. „Sitis enim Israelitarum partim non aeque dira fuit neque continua atque Aegyptiorum, partim Mosis miraculo finita, quo Deum Israelitis favere elucebat." Brmſt.

In beiden Verſen weicht die Erzählung des Wſs. von der im Pentateuch ab. Allerdings wird hier erzählt, daß Pharao bei dem Drucke einiger Landplagen in ſich gegangen ſey (*ἤσθετο τοῦ κυρίου*), ſ. 2 Moſ. 8, 4 ff. 21. 9, 27 ff. 10, 16 ff. 12, 30 ff., aber nirgends wird geſagt, daß die Aegypter Kunde von der wunderbaren Tränkung der Israeliten in der Wüſte erhalten hätten. — Ferner wird zwar erzählt, daß Moſes bei Pharao und den Aegyptern ſich großes Anſehen erworben, dieſes geſchah aber nicht erſt am Ende der Ereigniſſe, ſondern noch vor der letzten Landplage, 2 Moſ. 11, 3.; und endlich fand die Verwandlung des Waſſers in Blut und der hiedurch bewirkte Durſt der Aegypter gleich zu Anfang der Verhandlungen des Moſes mit Pharao Statt, 2 Moſ. 7, 20 ff.

V. 15 geht der Vf., wenn man die Chronologie berücksichtigt, wieder etwas zurück, nämlich auf die 2 Mos. 7, 26 ff. 10, 12 ff. erzählte Plage, jedenfalls, weil die Beschaffenheit derselben ihm Gelegenheit giebt, die nachfolgende Reflexion über die göttliche Strafgerechtigkeit anzuknüpfen. Ἀντί, Präpos. des Preises, für welchen man etwas erhält, daher es oft in die causale Bedeutung übergeht, wie תחת = propter, Zeph. 2, 10. Ephes. 5, 31 und so auch hier. — Λογισμοὶ ἀσύνετοι, hier von der irrigen Erkenntniß des Göttlichen, dem Götzendienste, so auch διαλογισμ. und ἀσύνετος καρδία Röm. 1, 21. Λογ. ἀσ. ἀδικίας αὐτῶν: thörichte Gedanken, entsprungen aus Unsittlichkeit, weil durch diese die Einsicht in das Göttliche gehemmt wird, s. zu Kp. 1, 1. S. 13. — Ἐθρήσκευον — εὐτελῆ] K. 12, 24. 15, 18. 19. und über den bekannten Thierdienst der Aegypter überhaupt: Herod. II, 65—76. Diodor. Sic. I, 83 sqq. p. 242 sqq. ed. Bip. Strabo XVII, p. 559. ed. Cas. Plutarch. de Isid. et Osir. 7. Maxim. Tyr. Diss. 38. p. 382. Philo lec. orac. p. 193. T. II. de vit. contempl. p. 472. Juven. 15, 1—13. Ἑρπετὰ ἄλογα, wahrscheinlich Schlangen, Krokodile u. dgl. s. K. 17, 9. Herod. II, 74. Κυνώδαλον, eigentl. κινώδαλον, von κινεῖν und ἅλς, ursprüngl. ein im Meere lebendes Thier, dann überhaupt jedes Thier, besonders das gefährliche und giftige Thier, bei Nicander Theriaca 98 u. 759 giftige Insecten und schädliches Gewürm; s. überhaupt Bauermst. zu d. St. In K. 16, 1 u. 9 scheint der Vf. die Frösche, Mücken, Hundsfliegen und Heuschrecken darunter zu verstehen. Εὐτελῆ verächtliche, schlechte, = ἄτιμα K. 12, 24. — Ἐπαπέστειλας αὐτ. πλῆθος κ. τ. λ.] s. die angef. St. St. aus 2 Mos. und unten K. 16, 1. Nach K. 17, 9 wurden die Aegypter auch mit Schlangen bestraft, wovon im Pentateuch nichts gesagt wird, und was auch Philo de Mose T. II, p. 97 sq. geradezu leugnet. Die Meinung Pseudosal. ist daher nicht, daß die Aegypter wegen ihres Thierdienstes durch Thiere überhaupt, wenn auch von denen, welche sie verehrten, verschiedene, sondern durch die

Gegenstände ihrer Verehrung selbst (διὰ τῶν ἰδίων βδελυγμάτων, K. 12, 23) bestraft worden seyen. Er nimmt folglich an, daß auch das 2 Mos. 26 ff. 10, 12 ff. genannte Ungeziefer von ihnen göttlich verehrt worden sey, worüber uns freilich anderwärts her nichts bekannt ist. Doch ist unserem Vf. auch nicht die historische Genauigkeit, sondern die religiöse und philosophische Reflexion Hauptzweck. Δι' ὧν — — κολάζεται] Die bekannte Sentenz: per quod quis peccat, per idem punitur et idem (s. zu V. 7, welche auch K. 12, 23. 16, 1. 17, 3. 18, 4 u. 5 durch Beispiele erläutert wird.

Von V. 17 an folgt nun längere, durch K. 12 fortgehende Reflexion über die göttliche Strafgerechtigkeit; und zwar handelt der Vf. zunächst V. 17—K. 12, 1 von dem Wesen derselben. Obschon sie nämlich in Folge der göttlichen Allmacht durchaus frei sich äußern könne (V. 17—22): so werde sie doch theils durch die göttliche Weisheit (V. 20), theils durch die göttliche Liebe beschränkt (V. 23 — Kp. 12, 1).

V. 17—20. Gott habe vermöge seiner in der Weltbildung geoffenbarten Allmacht die Aegypter auch auf ganz andere, wunderbare Weise bestrafen können.

V. 17. Οὐκ ἠπόρει] Parallele Ausdrücke: K. 12, 9: οὐκ ἀδυνατῶν. LXX 1 Sam. 14, 6: οὐκ ἔστι κυρίῳ συνεχόμενον. 2 Chron. 14, 11: οὐκ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ κυρίῳ. — Ὕλη eigentlich das Material, aus welchem ein Gebäude aufgeführt, dann der Stoff, aus welchem die Welt bereitet ist; der Ausdruck rührt von der Vergleichung der Welt mit einem Gebäude und Gottes mit einem Werkmeister her, Hiob 38, 4—7. Philo op. mundi p. 14. de cherub. T. II. p. 162. Plato hat zwar den Ausdruck in diesem Sinne noch nicht gebraucht, wohl aber hat er die Veranlassung zu diesem, seinem Systeme auch ganz angemessenen Sprachgebrauche gegeben; vgl. Tim. p. 69. a: Ὅτ' οὖν δὴ ταυτὸν ὁλα τέκτοσι ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη διυλασμένα *).

*) Vgl. Plutarch de orac. def. p. 414: Εἰ μὲν λέγουσιν οἱ

Dagegen wurde bei den nachfolgenden Philosophen die Bezeichnung des Urstoffes durch ὕλη gewöhnlich. Auch der Ausdruck ἄμορφος ist aus dem Platonismus entlehnt, s. Tim. p. 51. a. Ueber die Sache ist Folgendes zu bemerken: Nachdem einmal die philosophirende Vernunft der Griechen den den meisten ionischen Philosophen gemeinsamen Grundirrthum, daß die wirksame Grundursache selbst ein Stoff sey, aus welchem sich die unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge entwickelt habe, hinter sich, und die Ueberzeugung von einem rein geistigen, intelligenten Urprincip der Welt gewonnen hatte: war es natürlich, daß sie Letzteres so vollkommen, so frei waltend und unbeschränkt als möglich zu denken sich bestrebten. Demohngeachtet konnten sie bei dem Grundsatze, daß aus Nichts Nichts entstehen könne (Aristot. Phys. I, 4. 9) auch den Gedanken an einen Urstoff nicht aufgeben. Um aber doch denselben mit der göttlichen Freiheit in möglichst größten Einklang zu bringen, sprach Plato dem Stoffe jede wesentliche Eigenthümlichkeit ab, durch welche das weltbildende Princip irgendwie hätte beschränkt werden können, er dachte es mithin als völlig gestalt- und eigenschaftlos, als ἀόρατον, ἄμορφον, ἄποιον, aber als fähig, alle möglichen Formen durch das weltbildende Princip in sich aufzunehmen, πανδεχές, s. Tim. p. 49 sq.; vgl. Tennemann System der Plat. Philos. Bd. III. S. 27 ff. 175 ff. Gesch. d. Phil. II, 396 ff. Ritter Gesch. d. Phil. II, S. 318 ff.; — daher ὕλη ἄμορφος bei den Platonikern, vgl. Tim. Locr. p. 94. a: ταύταν δὲ τὰν ὕλαν ἀΐδιον μὲν ἔφα, οὐ μὰν ἀκίνατον· ἄμορφον δὲ καθ' αὑτὰν καὶ ἀσχημάτιστον, δεχομέναν δὲ πᾶσαν μορφάν. Diese Ansicht nebst deren Terminologie theilte dann auch Philo (ὕλη ἄμορφος: de vict. offer. II, 261.), obwohl er sich darin nicht ganz consequent war, sondern, um das Uebel in der Welt nicht auf Gott zurückzuführen, ebenfalls nach

---

λέγοντες, ὅτι Πλάτων τὸ ταῖς γενομέναις ποιοτήσεσιν ὑποκείμενον στοιχεῖον ἐξευρών, ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσι, πολλῶν ἀπήλλαξε καὶ μεγάλων ἀποριῶν τοὺς φιλοσόφους.

Platos Vorgang, die Materie als wirkende Ursache desselben zu denken sich genöthigt sah, daher gewisse Urformen derselben annahm und sie sich als eine planlose, unharmonische, ungeordnete Masse dachte, s. Dähne a. a. O. I, S. 184 ff. 190 ff., weßhalb dann ἄμορφος bei ihm noch bedeutet: was nicht die Gestalt hat, die es haben sollte. Da nun Pseudosalomo über den Ausdruck sich nicht näher und bestimmter erklärt: so muß es unentschieden bleiben, in welchem Sinne er ihn faßte, s. Dähne II, 177. — Ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας] Die Form ἄρκων ist, als die bei den Alexandrinern üblichere, der anderen, ἄρκτων, vorzuziehen, s. Schleusneri Thes. I, p. 436. Bretschneid. Lex. N. T. I, p. 158. — Da Pseudosal. kurz vorher gesagt hatte, die Aegypter seyen mit solchen Thieren bestraft worden, welche Gegenstand göttlicher Anbetung bei ihnen gewesen seyen, und nun hinzufügt, Gott hätte sie auch durch Löwen bestrafen können, so meint Bauermst., derselbe setze damit voraus, daß die Löwen von der Verehrung ausgeschlossen gewesen seyen, während Strabo a. a. O. (deßgleichen Diodor, I, 84. p. 248) von den Einwohnern zu Leontopolis das Gegentheil versichere. Brmst. nimmt daher an, die Verehrung der Löwen sey entweder dem Vf. gar nicht bekannt gewesen, da in den einzelnen Landestheilen hinsichtlich des Thiercultus große Verschiedenheit Statt gefunden; oder sie habe zur Zeit des Vfs. bereits aufgehört, wie dieses mit der Verehrung des Hundes (nach Plutarch de Isid. et Osir. p. 368) der Fall gewesen sey; oder endlich der Schriftsteller habe gar nicht historische Genauigkeit angestrebt. Allein derartige Bedenklichkeiten sind wohl unnöthig. Denn wie aus der Berufung auf die in der Weltbildung geoffenbarte göttliche Allmacht und aus V. 19 hervorgeht, will der Schriftst. den Gedanken ausdrücken, Gott habe die Aegypter auch auf wunderbare, vom gewöhnlichen Laufe der Natur abweichende Art bestrafen können. Nun läge aber in der Bestrafung durch Bären und Löwen an sich nichts Ungewöhnliches. Wir müssen daher als Gedanken des Vfs. den annehmen, Gott habe über die Aegypter auch Bären und Lö-

wen in eben so großer Anzahl senden können, als die der im Exodus genannten Insecten und Amphibien war, was allerdings eine bedeutende Abweichung von dem natürlichen Gesetze der Sparsamkeit, mit welcher sich diese reizenden Thiere vermehren, gewesen seyn würde. Der Nachdruck ruht also zugleich mit auf dem πλῆθος, vgl. V. 15.*)

V. 18. Ἡ νεοκτίστους — — ἀγνώστους] Die Erklärer sind zweifelhaft, ob θυμός hier Wuth, oder Gift bedeute, da die LXX bisweilen das hebr. חמה durch θυμός übersetzen, vgl. 5 Mos. 32, 33. Hiob 20, 16. Amos 3, 12. Ps. 58, 4. Doch ist die erste Bedeutung wohl vorzuziehen, da die Wuth gleichsam die geistige Eigenschaft dieser Ungeheuer und zum wirklichen Verderben wesentlich erforderlich ist, während im Folgenden rein physische Eigenschaften genannt sind. — Statt νεοκτίστους haben die Codd. Alex., 106. 157. 248: νεοκτίστου, auf θυμοῦ bezogen, so daß nicht die Thiere selbst als neu geschaffen, sondern nur ihre Natur zum Behuf des Verderbens umgewandelt gedacht würde. Allein bei dieser Lesart wird die Kraft des Gedankens bedeutend geschwächt, völlig neugeschaffene müssen nothwendig größeren Schrecken erregen; auch das ἀγνώστους deutet die Richtigkeit der gewöhnlichen Lesart an. Die Lesart νεοκτίστου rührt wahrscheinlich daher, daß man an den drei, ohne Copula mit θῆρας verbundenen Adjectivis Anstoß nahm, was aber bei der oft überladenen Schreibart unseres Vfs. nicht sehr auffallen darf. Man hat sich θηρ. πλ. θυμ. als Einen Begriff zu

*) Ganz auf ähnliche Weise wirft Philo, de vita Mos. T. II. p. 97 sq., nachdem er die Plage der Mücken erwähnt hat, folgende Frage auf: Ἴσως ἂν τις ἐπιζητήσειε, διὰ τί τοῖς οὕτως ἀφανέσι καὶ ἠμελημένοις ζώοις ἐτιμωρεῖτο τὴν χώραν, παρεὶς ἄρκτους καὶ λέοντας καὶ παρδάλεις καὶ τὰ ἄλλα γένη τῶν ἀτιθάσσων θηρίων ἃ σαρκῶν ἀνθρωπείων ἅπτεται. Er antwortet darauf, Gott habe jene Menschen nur ermahnen (νουθετεῖν), nicht vertilgen wollen. Uebrigens beurkunde Gott seine Größe gerade dadurch, daß wenn er sich gewisser Mittel zur Erreichung seiner Zwecke bediene, er dieß gerade durch das Kleinste und Geringfügigste bewerkstelligen könne.

denken, welcher mit νεοκτ. wiederum Ein Ganzes bildet, dem dann ἀγνωστ. als Adjectiv angehört, s. Matth. Gr. II, 998. Win. S. 217. 3. — Ἦτοι — ἤ] Eine bei den Classikern häufige (s. Herm. ad Vig. p. 787), in der Bibel aber nur noch Röm. 6, 16 vorkommende Zusammenstellung. Ἦτοι involvirt eine Versicherung: entweder sicherlich; s. Fritzsche Ep. ad Rom. T. I. p. 413. Da ἤτοι immer die Gegenüberstellung beginnt, worauf dann mit ἤ fortgefahren wird; so sehen wir hieraus, daß mittelst des ersten ἤ in V. 18 die neugeschaffenen Ungeheuer den Bären und Löwen entgegengestellt werden, während mittelst ἤτοι — ἤ — ἤ nicht neue Thiere eingeführt werden, sondern nur die nähere Beschreibung der νεόκτιστ. beigefügt werden soll. — Πυρπν. φυσ. ἄσθμα] Vgl. Ps. 57, 5. Apok. 9, 17. 18. Virgil Aen. VII, 785 f. Chimaeram — *aetnaeos efflantem* faucibus *ignes*. — Βρόμ. λικμ. καπνοῦ] Die Schreibart des Wortes βρόμος in der Bed. Gestank mit o ist bei den Classikern nur ionisch, s. Passow u. d. W., bei den Alexandrinern aber nicht ungewöhnlich, s. LXX Hiob 6, 7. Joel 2, 20. vgl. Schleusn. Thes. II, 588, daher Hesychius unter den Bedeutungen des Wortes auch ὀσμή anführt. — Λικμᾶν, mit der Wurfschaufel sichten, dann überhaupt zerstreuen. Das Medium kann demnach hier nur bedeuten, heftig von sich stoßen, von sich ausbreiten. Win. S. 231. — Βρομ. καπνοῦ Gestank, der sich als Rauch ausbreitet, Genitiv des Stoffes. Ovid. Metam. VII, 104 f. von den Stieren des Jason: Adamanteis *Vulcanum* naribus *efflant* aeripedes tauri tactaeque *vaporibus* herbae ardent; V. 114: *Fumificis*que locum mugitibus implent.

V. 19. Ἡ βλάβη das Verderben, welches diese Schreckensgestalten durch Biß und Hauch verursachen. Συνεκτρίβειν Alle zusammen ganz und gar vertilgen. — Ὄψις ἐκφοβ. διολ.] Eine solche Kraft wurde im Alterthum dem Basilisk und Cerast beigelegt. Ἐκ in ἐκφοβ. verstärkt den einfachen Begriff des Verbum: durch und durch in Schrecken setzen.

V. 20. Καὶ — δὲ] Vgl. zu Kap. 7, 3. Ἐν ᾧ

πνεύματι] hier Sturmwind, ſ. Sir. 39, 28., dagegen πνεῦμα δυνάμεώς σου wohl als Hauch der göttlichen Allmacht zu verſtehen iſt, deren vernichtende Wirkſamkeit mit der des Sturmwindes verglichen wird, ſ. zu Kap. 5, 23. — Πάντα μέτρῳ — — διέταξας] d. h. du ordneteſt Alles aufs Genaueſte und Weiſeſte. Sinn: Obſchon die göttliche Strafgerechtigkeit in Folge der Allmacht ſich durchaus frei habe äußern können, ſo ſey ſie doch durch die Weisheit geleitet und beſtimmt worden. — Wage und Maaß iſt ein ſehr gewöhnliches Bild zur Bezeichnung der genaueſten Beſtimmung und Angemeſſenheit, beſonders ſowohl in der Einrichtung des Weltalls, als auch in Gottes vergeltender Gerechtigkeit, ſ. Hiob 31, 6. Jeſ. 28, 17. 40, 12. Dan. 5, 27. 4 Esr. 3, 34. 4, 36. Henoch 43, 1. Apok. 6, 5. Test. XII Patr. p. 662: σταθμῷ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι πᾶσα κτίσις ὑψίστου. — Wollte man den hier ausgeſprochenen Satz als allgemeine Beſtimmung über die göttliche Wirkſamkeit anſehen, in welchem Falle der Aoriſt διέταξας ein Pflegen bezeichnen würde: ſo würde Pſeudoſal. die moraliſche Möglichkeit des Wunders (als der göttlichen Weisheit zuwider) leugnen, während er im Vorigen die phyſiſche M. zugäbe. Dem ſteht aber entgegen, daß er K. 19, 6. 18 ff. vgl. mit K. 16, 17 ff. wirklich eingetretene Wunder, im ſtrengen Sinne, als Abweichungen von den Naturgeſetzen, annimmt. Der Satz kann daher nur auf das Wirken Gottes unter den vom Vf. beſprochenen Umſtänden, auf die Angemeſſenheit der Strafe zur Verſündigung der Aegypter bezogen werden, und der Aoriſt ſteht daher in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung. Πάντα iſt folglich Alles, was auf die Beſtrafung der Aegypter Bezug hatte.

V. 21—K. XII, 1. Die in der Weltbildung geoffenbarte Allmacht ſtehe dem Höchſten noch fortwährend zu Gebote (V. 21. 22); worauf wir den Gedanken zu ſupplíren haben: Seine Strafgerechtigkeit könne ſich daher ſo frei äußern, als ſie nur immer wolle; dennoch aber (V. 23—K. XII, 1.) werde ſie durch die göttliche Liebe geleitet und beſchränkt.

V. 21. Γάρ kann sich nicht auf die letzten Worte des vorigen Verses beziehen, wie Bauermst. will, „Poenas ad modum peccatorum constituisti, nam omnipotens es, igitur justum modum etiam servare in puniendo potes,“ denn das ist Folge der göttlichen Langmuth, sondern γάρ giebt den Grund vom ganzen vorigen Gedanken an: Gott habe auf die genannte wunderhafte Weise bestrafen können, denn u. s. w. Παρεῖναι, wie K. 12, 18 und häufig bei Homer (s. Passow II, 498) von der zu Gebote stehenden Macht. — Κράτει — ἀντιστήσ.] Clem. Rom. 1 Cor. 27: τίς ἀντιστήσεται τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ;

V. 22. Nichtigkeit alles Endlichen im Vergleich mit der göttlichen Allmacht, die daher auch Alles vernichten kann, vgl. 2 Macc. 8, 18. Ῥοπή die Senkung, hauptsächlich der Wagschaale, 2) das, was die Senkung bewirkt. Der Ausdruck ῥοπὴ ἐκ πλαστίγγ. scheint aus Jes. 40, 15 entlehnt, wo im Originale die Worte שַׁחַק מֹאזְנַיִם stehen, d. h. Staub in der Wage = etwas, das nicht einmal eine Senkung der Wagschaale bewirken kann. Die LXX aber nahmen es wahrscheinlich für das, was nur eine ganz geringe Senkung derselben bewirkt, und übersetzten daher ῥοπὴ ζυγοῦ. So versteht auch Pseudosal. das Wort, also das Allergeringste, ein Stäubchen. Ἐκ entweder: an der Wagschaale herabhängend, so daß dieselbe nicht schwerer wird, oder: aus derselben fallend, ohne daß sie deßhalb um etwas leichter würde. — Ῥανὶς δρόσου ὀρθρινή] = ῥ. δρόσου ὀρθρινῆς, eine aus dem dichterischen Charakter der Stelle zu erklärende Hypallage, s. Herm. ad Vig. p. 889; ad Soph. Phil. 1106. Der Thau ist bei den heiligen Schriftstellern 1) Bild der schnellen Vergänglichkeit, so hier und Hos. 6, 4. 13, 3. 2) des Erfrischenden und Erquickenden, Jes. 26, 19. 3) der reichlichen Fülle, Ps. 110, 3.

V. 23. Ἐλεεῖς — δύνασαι] „Eben weil Gott Alles vermag; weil der Sünder doch seiner Macht nicht entfliehen kann, eilt er nicht mit der Strafe.“ Heyden. Allein zufolge des Zusammenhanges kann der Schriftst.

Gottes Erbarmen nicht von Verschiebung der Strafe, sondern nur von Milderung derselben verstanden wissen wollen, V. 17 ff. So viel ist als Sinn der Stelle klar: Gottes Erbarmen gründet sich auf dessen Macht, vgl. K. 12, 18.; schwieriger ist es, zu bestimmen, wie sich der Vf. den Zusammenhang zwischen beiden Eigenschaften gedacht habe. Vielleicht so: Gottes Majestät sey zu erhaben, als daß sie durch die menschlichen Vergehungen irgend wie beeinträchtigt werden könnte (Vrmst.), vgl. Hiob 7, 20. 10, 5. 6; er achte die Menschen für viel zu gering, um seine unbeschränkte Macht (V. 17—22) an ihnen zu offenbaren, Hiob 7, 17—19. — *Παροράς ἁμαρτ.*] *Παροράν*, daneben wegsehen, nicht genau ansehen, nachsichtig mit etwas seyn, kömmt sonach mit *ὑπεριδεῖν*, übersehen, Apstgsch. 17, 30, das die Erklärer hier vergleichen, nur erst nach seiner abgeleiteten Bedeutung überein. — Die Lehre von der Vergebung der Sünden findet sich auch noch in folgenden Stellen des A. T.: 2 Mos. 34, 7. Jes. 1, 18. 55, 7. Mich. 7, 18 f., Ps. 25, 7. 32, 1. 2. 85, 3. 103, 3—14. 130, 4. 8. Sir. 2, 11. — *Εἰς μετάνοιαν*] sc. *αὐτῶν*. Zum Sinne vgl. Röm. 2, 4 und 2 Petr. 3, 9.

V. 24—K. XII, 1 wird der Grund von dieser gnädigen und erbarmenden Liebe Gottes darin nachgewiesen, daß derselbe Schöpfer, Erhalter und Regierer des Weltganzen sey, was er ohne Liebe nicht seyn könne.

V. 24 handelt von der schöpferischen Liebe Gottes. Gott hasse nichts, da er es sonst nicht geschaffen haben würde. Den Gedanken, daß Liebe das bewegende Princip in Gottes schöpferischer Thätigkeit sey, hat Pseudosal. wahrscheinlich dem Platonismus entlehnt, vgl. Plato Tim. p. 29 d. f.: *Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος· τούτου δὲ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.* Tennemann System der Plat. Phil. III, S. 315. Dasselbe war ein Grundgedanke in Philos Systeme, vgl. op. m. T. I, p. 4 sq.: *Δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ τυγχά-*

νει τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. *) Dähne a. a. O. I, S. 226. 230.

V. 25. Daſſelbe beweiſe auch die erhaltende Gottesliebe. *Μένειν* im Daſeyn bleiben, Joh. 21, 22 f. Zu dem folg. ἢ τὸ μὴ u. ſ. w. iſt πῶς zu wiederholen. — *Καλεῖν* wie קָרָא, ſchaffen (vgl. Jeſ. 41, 4. 48, 13 [nicht aber Röm. 4, 17, ſ. Fritzſche zu d. St. p. 259 f.] Philo creat. pr. II, p. 367: *τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καλῶν*), in ſofern das Sprechen oder Rufen Symbol des ſich offenbarenden ſchöpferiſchen Willens Gottes iſt; 1 Moſ. 1, 3 ff. Pſ. 33, 6—9. Zum Sinne vgl. K. 1, 14: Ἔκτισεν εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.

V. 26. Mit den Worten *σά ἐστι δέσποτα* iſt Gottes weltregierende Thätigkeit bezeichnet. Ganz unnöthig und ſchleppend iſt nach *σά ἐστι* im Cod. Al., 5ῦ. 157. 254. 296, bei Orig. c. Cels. p. 521 und vom Syrer *πάντα* wiederholt. *Φιλόψυχος*, bei den Nationalgriechen gewöhnlich in verächtlicher Bedeutung von der feigen Todesfurcht gebraucht, hier ſ. v. a. *ὃς οὐ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων* K. 1, 13. Vgl. auch Ezech. 18, 4.

K. XII, 1. *Τὸ γὰρ — ἐν πᾶσιν*] Dieſer Satz kann nicht den Grund zu *φειδῃ δὲ πάντ.* enthalten, da, wie Bauermſt. ganz richtig bemerkt, in unſerer Schrift ſich keine weiteren Beiſpiele nachweiſen laſſen, daß für eine Behauptung zwei Gründe, der eine mit *ὅτι*, der andere mit *γάρ*, ohne weitere Verbindung beigefügt würden. Vielmehr haben wir ſchon öfter zu beobachten Gelegenheit gehabt, daß zu einem Cauſalſatz wieder ein neuer hinzugefügt wird. Daher iſt es auch hier weit angemeſſener, anzunehmen, daß *τὸ γὰρ* u. ſ. w. den Grund und die nähere Erklärung von *φιλόψυχος* enthalten. — Statt *ἄφθαρτον* ſcheinen der Syrer und Araber *ἀγαθόν* geleſen zu haben, deßgleichen die Vulg.: „O quam *bonus et suavis* est, domine, spiritus tuus.“ Indeſſen findet ſich in allen

*) Sehr paſſend hat Mangey hier Theodoret. de prov. Or. 2 verglichen: Ἀγαθὸς ὢν καὶ ἀγαθότητα ἔχων μέτρου παντὸς μείζονα, ἠθέλησε καὶ τοῖς μὴ οὖσι τὸ εἶναι δωρήσασθαι.

griech. Codd., deßgleichen in den Citaten der Kirchenväter die gewöhnliche Lesart, s. Bendtsen a. a. O. S. 72. Mit Unrecht nimmt Gfrörer ἐν πᾶσι als Masc. und supplirt ἀνθρώποις, während doch der Zusammenhang mit dem Vorigen, vgl. V. 24 τὰ ὄντα πάντα, das unbestimmte Neutrum οὐδέν, — τί und V. 25 das σά ἐστι darauf hinführt, daß wir auch in K. 12, 1 πᾶσι nur als Neutrum fassen können, so daß der Sinn der ist, der göttliche Geist durchdringe das All (vgl. K. 1, 7. 7, 22 ff. 8, 1.) und sey kraft seiner eigenen Unvergänglichkeit das belebende und erhaltende Princip des Ganzen.

Kap. XII.

Der Vf. setzt die im vorigen Kap. begonnene Reflexion fort. Er giebt V. 2 den Zweck jener liebevollen göttlichen Strafgerechtigkeit an, der kein anderer sey, als die Menschen zur Reue und Besserung zu führen; führt darauf als Grund für diese Behauptung das Schicksal der alten Canaaniter an, V. 3—11, und weist den Gedanken ab, als ob Gott nur etwa aus Scheu oder Furcht so schonend verfahre, V. 11; denn er sey kraft seiner höchsten Machtvollkommenheit Niemandem verantwortlich, V. 12—14; in dieser unumschränkten Macht aber sey zugleich auch seine Gerechtigkeit und Milde begründet, V. 15—18. Hierauf zeigt er, welche Lehre aus jenem Schicksale der Canaaniter für die Israeliten zu entnehmen sey, V. 19—22, und macht zuletzt die Anwendung auf das Schicksal der alten Aegypter, V. 23—27.

V. 2. Διό bezieht sich auf den ganzen Gedanken in K. XI, 23 ff.: um deiner allerbarmenden Liebe willen. — Κατ' ὀλίγον nicht per breve tempus (Hasse, de Wette u. A.), denn dieß würde ἐπ' ὀλίγον heißen müssen; sondern allmälich, und in sofern das Allmäliche weniger drückend und fühlbar ist, mäßig, gelind. — Ἐν οἷς — νουθετ.] Gott weise die Menschen durch eine der Sünde angemessene Strafe zurecht, s. zu K. 11, 16. Zu bemerken ist hier die Construction ἁμαρτ. ἔν τινι u. K. 11, 16 ἁμαρτ. διά τινος; während die Classiker dieses Verbum mit dem Accusativ verbinden. Zu ὑπομιμνήσκ. ist ἐν τούτοις zu suppliren, wo ἐν das Mittel, etwas in Erinnerung zu bringen, nicht aber das Object, woran einer erin-

nert wird (Hasse, de Wette) bezeichnet. Denn dieses müßte im Accusativ stehen. — Πιστεύσ. ἐπὶ σὲ κύριε] Die Construction des πιστεύειν mit ἐπὶ kommt im A. T. wohl nur an dieser Stelle, weit häufiger dagegen im N. T. vor, vgl. Apstgesch. 9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. Röm. 4, 5. 24, und ist wohl unbedenklich als gleichbedeutend mit εἰς τινα zu fassen; hier kann die Redensart nur bedeuten: Jehova als den wahren Gott anerkennen (vgl. unten V. 27: θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ) und sich ihm in Gesinnung und Leben anschließen. Daß diese letztere Prägnanz der Bedeutung anzunehmen sey, erhellt theils aus dem ἐπὶ mit Accus. (s. Win. S. 191), theils aus dem Gegensatze ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας. — Fälschlich meint Hasse, es sey in diesem Verse von Gottes Verfahren gegen die Israeliten die Rede; der Zusammenhang mit dem Vorigen führt vielmehr auf Menschen überhaupt, vgl. 11, 23 ff. ἐλεεῖς πάντας — ἀνθρώπων u. s. w. Zwar könnte gegen diese Auffassung zu sprechen scheinen, daß Kp. 11, 10 nur das Verfahren Gottes gegen die Israeliten νουθετεῖν genannt wird, im Gegensatze zu den viel schwereren Strafen, welche er über die Aegypter verhängte. Allein da eben Letztere nach K. 11, 17 ff. noch viel härter bestraft werden konnten, wenn Gott sie nach seiner freien Strafgewalt hätte behandeln wollen: so muß auch ihre und überhaupt aller Menschen Bestrafung als bloße νουθέτησις angesehen werden.

V. 3—11 wird Gottes Milde im Strafen und der Zweck desselben an dem Beispiele der alten Canaaniter nachgewiesen.

V. 3. Παλαιοὺς οἰκήτορας] Dieser gab es verschiedene einzelne Stämme, welche von Winer Realw. unt. d. W. Canaaniter aufgezählt werden. Ἄγιας σοῦ γῆς] Diesen Namen erhält Palästina als Sitz der Verehrung Jehovas. — Μισήσας] Da der Vf. so eben (K. 11, 24) allen Haß in Gott schlechthin negirt hatte und sich doch kaum in Einem Athem widersprechen kann: so haben wir μισεῖν hier wohl in milderer Bedeutung zu fassen: Mißfallen an etwas haben.

V. 4. Ἐπί von der Veranlassung zum Hasse. Ἐχθιστα verabscheuungswürdig. — Φαρμακεία hier nicht Giftmischerei, denn solche wird den Canaanitern im A. T. nicht Schuld gegeben, sondern Zauberei, welche 5 Mos. 18, 9—14 an diesem Volke heftig getadelt wird. Zauberei, Todtenbeschwörung und anderer derartiger Aberglaube wurde von den Hebräern im engsten Zusammenhange mit dem Götzendienste gedacht und daher im A. T. oft verpönt, 3 Mos. 22, 17. 5 Mos. 18, 19 ff. Winer Realwörterb. S. 752. Unten K. 18, 13 wird sie als Grund des Unglaubens der Aegypter genannt. — Τελετ. ἀνόσ. darf nicht zu speciell von den Kinderopfern verstanden werden, wie K. 14, 23 τελετ. τεκνοφόν. (Hasse, Brmst.), denn von diesen ist erst im folg. Verse die Rede, sondern es bezeichnet den canaanitischen Götzendienst im Allgemeinen.

V. 5. 6. So schwer auch in diesen beiden Versen die richtige Lesart auszumitteln ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß Pseudosal. von den Kinderopfern rede, welche von den canaanitischen Völkern dem Götzen Molech gebracht worden, von welchen diese Sitte auch zu den Karthagern mit überging, vgl. 3 Mos. 18, 21. 5 Mos. 12, 31. 18, 10. Ps. 106, 37. 38. Ezech. 16, 20 f., Curt. IV, 3. 21. Diod. Sic. XX, 14. Justin. XIX, 1. Plutarch. de superst. c. 12. Lactant. I, 21. Euseb. Praep. evang. 4, 16 (denn der in diesen Stellen erwähnte Saturn oder Kronos ist höchst wahrscheinlich mit dem biblischen Molech identisch). Die neuere Literatur s. in Winers bibl. Realw. unt. d. W. Molech. — Τέ verbindet den Vers mit ἐπὶ τῷ — ἀνοσίους „die alten Einwohner hassend, weil sie — — unheiligen Gottesdienst übten, und als Kindermörder ....“ Es ist τέ gesetzt, nicht καί, um den Gedanken bloß leise anzureihen, da derselbe keinen neuen Grund, sondern nur eine nähere und specielle Erläuterung des τελετ. ἀνοσ. enthält. Houbigantius u. Heydenr., diese Art der Wortverbindung nicht beachtend, schlugen, gegen die Auctorität aller Handschriften, φόνους zu lesen vor, welches dann, eben so wie das folgende θοίνην, von παράσσειν abhängen würde. Dann aber müßte der Genitiv

σπλαγχνοφάγων unverändert bleiben, der doch keinen Sinn giebt.

Σπλαγχνοφάγων — αἵματος] Da die gewöhnliche Lesart σπλαγχνοφάγων keinen Sinn hat, so ist die Aufnahme einer anderen Lesart gewiß gerechtfertigt. Petr. Nannius schlug σπλαγχνοφαγεῖν zu lesen vor, welcher Infinitiv von ἐπί in V. 4 abhängig seyn würde. Dann würde aber der Accusativ φονέας ἀνελεήμ. gar zu störend in die Verbindung der Infinitive eintreten. Wir ziehen es vor, mit der Edit. Compl. und 12 Handschriften (und wahrscheinlich auch der Vulgata: comestores viscerum) σπλαγχνοφάγους zu lesen, was auch Baumeister billigt. — Mit den gebratenen oder gerösteten Eingeweiden nämlich wurde der Anfang des Opferschmauses gemacht (s. Hom. Il. I, 464. II, 426. Od. III, 9); wie daher nun σπλάγχνα Bezeichnung des Opfer-Fleisches oder Schmauses überhaupt wurde, so kann σπλαγχνοφ. einen bedeuten, der am Opferschmause Theil nimmt, so daß sich die ursprüngliche Bedeutung des σπλάγχνον verwischte. Nach dieser Abschwächung nun des ersten Begriffes des Compositum konnte die active Bedeutung des anderen dergestalt verwalten, daß das Wort (gerade so wie die von Verbis activis herkommenden Adjectiva, vgl. Matthiä Gr. §. 422) ein neues Object im Accusativ zu sich nehmen konnte, nämlich θοίνην. Eine Analogie hiefür bietet die Redensart οἰκοδομεῖν οἶκον, Luc. 7, 48. — Zu αἵματος ist ἀνθρωπίνου zu suppliren. — Der Vf. läßt also mit den canaanitischen Menschenopfern zugleich auch derartige Mahlzeiten verbunden seyn, wofür sich sonst kein historisches Zeugniß findet. Die Behauptung des Vfs. ist daher vielleicht nur ein aus dem jüdischen Nationalhaß entsprungener, späterer traditionaler Zusatz.

Noch weit schwieriger ist es, aus den jedenfalls corrumpirten Anfangsworten des sechsten Verses, ἐκ μέσου μυσαθείας σου, wie sie im gewöhnlichen Texte sich finden, die richtige Lesart herzustellen. Es kommt nämlich das Wort μυσάθεια sonst nirgends vor. Seiner Wortform nach könnte es nur von einem eben so unbekannten μυσάθης abgeleitet seyn.

Hasse und Heydenreich erklären es durch locus sacer; vielleicht will auch die Vulgata dasselbe mit ihrem a medio sacramento tuo ausdrücken, so daß der Ausdruck parallel wäre mit ἁγία σου γῆ V. 3, oder ἡ παρὰ σ. πασ. τιμ. γῆ. Allein wollte man auch ein solches ἅπαξ λεγόμ. annehmen, so würde doch die Construction der Worte kaum zu hebende Schwierigkeiten verursachen, wie man dieß deutlich an Hasse's und Heydenreichs Erklärungsversuchen sieht. Erster übersetzt: „die Menschenfleisch und Menschenblut verschmauten am Orte deines heiligen Sitzes;" dieses aber müßte durch ἐν μέσῳ μυστ. ausgedrückt seyn. Heydenr. dagegen verbindet die Worte mit ἐβουλήθης ἀπολέσαι auf folgende Weise: „die alten Einwohner deines h. Landes, die du ihrer Greuel wegen (V. 4. 5.) haßtest, wolltest du vertilgen — aus dem dir geweiheten Lande — sie, die sogar als Eltern ihre hilflosen Kinder mordeten." Allein die Worte καὶ αὐθ. γον. ψυχ. ἀβοηθ. so in Parenthese zu stellen, wie es nach dieser Erklärung geschehen müßte, ist doch eine gar zu gezwungene Auskunft. Heydenr. hätte dieselben wenigstens vor ἐκ μέσου μυσταθ. σου, gleich nach αἵματος lesen sollen. — Wir sind daher genöthigt, einen Ausweg in den Varianten zu suchen, deren sich uns nach Bauermeister folgende darbieten: 1) Cod. Vat. nach dem Zeugniß des Lucas Brugensis: ἐκ μύσους μύστας τε θιάσου. 2) Cod. Alex. 55. 106. 253. 254 u. 3G.: ἐκ μέσου μύστας (F: μύστα) θιάσου. 3) Ed. Compl.: ἐκ μέσου μύστας θείας σου. 4) Die von Melanthon besorgte Baseler Ausgabe vom J. 1545: ἐκ μέσου μύστας τε θείας σου. 5) Die Baseler Ausgabe vom J. 1550: ἐκ μύσους μύστας τε θειασμοῦ, mit der lat. Uebers.: ex fastidio et fanaticos sacerdotes, welche Lesart Baduell., Grot. u. A. gebilligt haben. 6) Die Aldina: ἐκ μύσου μύστας τε θείας σοῦ. — Man sieht leicht, daß keine dieser Varianten für sich die Schwierigkeit heben, sondern daß man dieselben nur zu neuen Conjecturen benutzen kann. Um ältere Vorschläge zu übergehen, führen wir bloß den neuesten von Bauermst. an. Er verbindet ἐκ μύσου in ein Wort, indem er eine Adjectivform ἔκμυσος annimmt

(von τὸ μύσος, äußerlicher und innerlicher Schmutz), welches nach der Analogie von ἔκδικος, ἔκνομος, ἔκμισθος und ähnlichen gebildet seyn und so viel als ἀθῶον bedeuten soll, daher er es mit αἵματος verbindet, im Folgenden aber μύστας θιάσου lieſt, welche letztere Lesart allerdings den leichteſten und natürlichſten Sinn giebt und daher auch von uns angenommen wird. Soll aber einmal ein neues Wort gebildet werden, ſo würde wohl ἐκμυσοῦς der Analogie gemäßer ſeyn (wie ich ſchon Jen. L. Z. Erg.Bl. 1835. No. 80 vorgeſchlagen habe). Denn diejenigen Adjectiva, auf deren Analogie Brmſt. ſich beruft, ſind von Subſtantiven der erſten und zweiten Declination abgeleitet, während diejenigen, welche von Neutris der dritten Declination herkommen und mit ἐκ zuſammengeſetzt ſind, ſich auf ης endigen und ebenfalls nach der dritten Decl. gehen, wie ἐκμελής, ἐκπαθής, ἐκτελής. Die Conjectur ἐκμυσοῦς aber würde der Lesart des Cod. Vat. und der Baſeler Ausgabe vom J. 1550 ſehr nahe kommen. Wir können aber auch die von Brmſt. vorgeſchlagene Verbindung dieſes neugebildeten Adjectivs mit αἵματος nicht billigen. Denn in μύστας θιάσου an ſich würde noch kein Tadel liegen; es bedarf daher θιάσου noch einer näheren Beſtimmung. Nun iſt aber auch noch eine andere Bedeutung des Adjectivs ἐκμυσής möglich. Denn bekanntlich bezeichnen die mit ἐκ zuſammengeſetzten Adjectiva nicht bloß eine Trennung von dem Begriffe des Nomens, ſondern auch eine Verſtärkung oder Vollendung deſſelben, wie ἐκπαθής voller Leidenſchaft, ἐκτελής vollendet, ἔκθυμος ſehr muthig, folglich ἐκμυσής ſehr ſchändlich. Ich würde es daher vorziehen, das Wort in dieſer Bedeutung zu faſſen und mit θιάσου zu verbinden: die in ſchändliche Geſellſchaft Eingeweihten. Denn bekanntlich bedeutet θίασος jede zur Verehrung einer Gottheit vereinigte Geſellſchaft. Es würden mithin nach der Darſtellung des Vfs., nach Maaßgabe der von uns gebilligten Lesart, mit dem Molechsdienſte Myſterien verbunden geweſen ſeyn (worüber freilich die Geſchichte ſchweigt), über welche er, wie K. 14, 23, ſeinen Tadel ausſpricht. Sollte aber die Annahme eines ἅπαξ λεγόμ. in ἐκμυσοῦς

Anstoß erregen, so ließe sich noch der Ausweg ergreifen, nämlich ἐκ zu streichen, und bloß μυσοῦ zu lesen, da nach Hesychius μυσός so viel ist als μυσαρός, welches dann ebenfalls mit θιάσου zu verbinden wäre und denselben Sinn wie ἐκμυσοῦς geben würde. Freilich möchte es gewagt erscheinen, das durch alle kritische Auctoritäten gerechtfertigte ἐκ aufzugeben. Auch de Wette scheint einem der von uns vorgeschlagenen Auswege gefolgt zu seyn, indem er in einer Note in deutscher Uebersetzung als Vermuthung ausspricht: „die zu schandbarem Götzendienst eingeweiheten.“

Αὐθέντας — — ἀβαηθήτων] Αὐθέντης: qui sua manu caedem patrat. Entweder übertreibt der Vf. auch hier die Sache, wenn er die Worte wörtlich dahin verstanden wissen will, daß die Eltern ihre Kinder mit eigener Hand getödtet hätten; oder er hyperbolisirt nur, um das Grausende des Gedankens, daß Eltern ihre eigenen, unschuldigen Kinder zum Opfer dargebracht hätten, recht hervorzuheben. Vgl. Lactant. Instt. div. I, 21, 10: „De infantibus, qui eidem Saturno (s. die Bem. S. 275) immolabantur propter odium Jovis, quid dicam? Non invenio tam barbaros, tam immanes fuisse homines, ut parricidium suum — sacrificium vocarent, cum teneras atque innocentes animas, quae maxime est aetas parentibus dulcior, sine ullo respectu pietatis exstinguerent, immanitatemque omnium bestiarum, quae tamen foetus suos amant, feritate superarent.“

V. 8. Ὡς ἀνθρώπων] Bemerkenswerth ist hier diese Anerkennung der Menschenwürde von Seiten unseres Schriftstellers auch in den nach seiner Meinung bösen Menschen. Ἀπέστειλας — — σφῆκας] Der Vf. hat die Stellen 2 Mos. 23, 28. 5 Mos. 7, 20 im Sinne, wo den Israeliten verheißen wird, Gott wolle gegen die Cananiter צִרְעָה voraussenden, deßgleichen Josua 24, 12, wo nachträglich berichtet wird, daß dieses wirklich geschehen sey. Schon die LXX und die übrigen Uebersetzer haben darunter Hornissen verstanden; unser Vf. folgt daher wahrscheinlich den LXX; eben so auch Philo, der in den

genannten Stellen des Pentateuchs die Weissagung eines noch zu erwartenden, messianischen Ereignisses findet, de praem. et poen. T. II, p. 423 und Mangey zu h. St. (Nach Ammianus Marcellinus soll Kaiser Julian auf seinem Rückzuge in Parthien durch große Schwärme von Fliegen und Mücken aufgehalten worden seyn.) In der Erzählung der Kämpfe selbst bei Josua wird des Ereignisses keine Erwähnung gethan. Richtiger haben aber wohl neuere Erklärer unter צרעה Landplagen überhaupt verstanden, von צרע, hinstrecken, vgl. Jos. 10, 11 und Rosenmülleri Schol. in Pentat. T. II, p. 403, der aber seine Ansicht in den Schol. ad Josuae libr. p. 438 sq. etwas modificirt. — Καταβραχύ steht dem ὑφ' ἓν in V. 9 entgegen. Auch nach 2 Mos. 23, 30 sollten die Urbewohner des heil. Landes erst nach und nach vertrieben werden, jedoch um eines ganz anderen Zweckes willen, als unser Vf. V. 10 und unten V. 19 ff. angiebt, nämlich damit das Land nicht verwildere und für die Israeliten unbewohnbar werde.

V. 9. Οὐκ ἀδυνατ. per Litot.: sehr wohl vermögen, = οὐκ ἠπόρει ἡ παντοδ. σου χείρ K. 11, 17. — Θηρ. δειν. s. K. 11, 17 ff. — Ὑφ' ἓν nicht: „sie allesammt" (Hasse), sondern „auf Ein Mal," = πρὸς μίαν ῥοπήν, K. 18, 12; denn es steht dem καταβραχύ entgegen.

V. 10. Κρίνειν strafen, s. Bretschn. Lex. I, 690. Ἐδίδους τόπον μετανοίας] Τόπον διδόναι ursprünglich „Zutritt verstatten," Sir. 38, 12: ἰατρῷ τόπον διδόναι; dann trop.: einem Objecte Einfluß aufs Gemüth verstatten, Sir. 19, 17: δὸς τόπον νόμῳ ὑψίστου. Eph. 4, 27: μήτε δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ; dann überhaupt „Gelegenheit, Anlaß zu etwas geben," vgl. V. 20 und die der unserigen ähnliche Stelle bei Clem. Rom. 1 Cor. 7: ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης, wogegen Hebr. 12, 17 μετανοίας τόπον οὐχ εὗρε die Nichtannahme der Reue des Esau von Seiten seines Vaters Isaak bedeutet. — Οὐκ ἀγνοεῖν

wohl wiſſen, ſ. 18, 19. 2 Kor. 2, 11. 2 Theſſ. 4, 13. Ev. Nicod. c. 15. Es iſt alſo nicht von einer Vorherbeſtimmung, ſondern von einem Vorherwiſſen des Böſen die Rede. — *Ὅτι πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν*] *Γένεσις* nicht Geſchlecht, wie oben K. 3, 12. (Hdnr.), denn dann hätte es *ὅτι* (*αὐτοὶ*) *γένεσις πονηρά* oder *ὅτι αὕτη ἡ γέν. πον.* heißen müſſen, wie Brmſt. richtig bemerkt, ſondern Urſprung. Der Vf. meint entweder Abſtammung von gottloſen Aeltern überhaupt, oder die von Canaan, dem Enkel Noahs, ſ. 1 Moſ. 10, 18. vgl. mit 9, 22 ff., welche es ſo mit ſich gebracht habe, daß dieſe Völker böſe waren. — *Ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν*] bezeichnet die Folge der *γέν. πον.* *Ἔμφυτος* bedeutet 1) alles von Natur Angeſtammte, entgegengeſetzt dem *ἐπίκτητον*, *ἐπεἰσακτον*, *διδακτόν*, 2) alles Das, was auf dem Grunde natürlicher Anlagen durch Erziehung, Unterricht und Umgang jeglicher Art Eigenſchaft eines Menſchen, ihm gleichſam zur anderen Natur geworden iſt. *) Nach beiden Beziehungen haben das Wort gründlich erläutert: Heisen Novae hypothes. felicius interpretandi Jacobi epist. Brem. 1739. p. 681 sqq. Theile im Comment. ad Jac. ep. p. 71 sq. Es iſt daher kein Grund vorhanden, hier an eine durch die Zeugung phyſiſch fortgepflanzte Bosheit zu denken, ſondern weit natürlicher verſteht man eine ſolche, welche ſich durch die Macht der Erziehung und des Umgangs fortpflanzt und im Innerſten der Seele feſtſetzt. Vgl. K. 3, 12. 1 Petr. 1, 18: *ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος*. Hätte aber auch der Vf. das Wort in der erſten Bedeutung verſtanden, wie denn wirklich oft angeborene Neigungen zum Böſen in ganzen Familien oder Völkern mit

*) Zur Erläuterung der zweiten Bedeutung kann die Stelle Ciceros, leg. agrar. II, 35 dienen: *Non ingenerantur* hominibus *mores* tam a *stirpe generis* et *seminis*, quam ex iis rebus, quae ab ipsa natura loci et a vitae consuetudine suppeditantur, quibus alimur et vivimus. Carthaginienses fraudulenti et mendaces, non genere, sed natura loci, quod nempe propter suos portus multis et variis mercatorum advenarumque sermonibus ad studium fallendi studio quaestus vocabantur.

der wirklichen Sünde früherer Generationen im Zusammenhang gedacht werden müssen (vgl. Hase theol. Streitschriften, 3tes Heft, S. 107 f.): so würde doch daraus nichts für den kirchlichen Begriff der Erbsünde folgen, weil die ἔμφυτ. κακ. nur von einem einzigen Volke, nicht vom ganzen Menschengeschlechte prädicirt wird. Vgl. auch Baumg.-Crusius bibl. Theol. S. 358. Daß ferner Pseudosal. mit dem Ausdruck ἔμφυτ. κακία nicht die sittliche Freiheit der Canaaniter habe leugnen wollen, geht aus dem ἐδίδους τόπον μετανοίας hervor, und der Sinn ist mithin: Obschon diese Völker hätten in sich kehren können, wenn sie gewollt hätten, so sah doch Gott voraus, daß sie, in Folge der Verhältnisse, unter welchen sie geboren waren, und unter welchen sich unter ihnen das Böse fortpflanzte, sich nimmermehr bessern würden.

V. 11. Σπέρμα γὰρ ἦν κατηράμ.] Gfrörer (a. a. O. II, S. 253 f.) faßt diese Worte als Grund des allernächst Vorhergegangenen, ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμ. αὐτ. εἰς τ. αἰῶνα, so daß die Unverbesserlichkeit der Canaaniter als Folge des Fluchs betrachtet würde. Dadurch würde sich aber der Vf. in einen gar zu grellen Widerspruch verwickelt haben, indem er in der ganzen Gedankenreihe die Canaaniter als zurechnungsfähig und verantwortlich darstellt. Wir haben aber kein Recht, dem Schriftsteller einen solchen Widerspruch aufzubürden, so lange sich derselbe durch eine leichte und ungezwungene Erklärung heben läßt. Und diese ist uns darin geboten, daß wir γάρ auf den ganzen vorhergehenden Satz von οὐκ ἀγνοῶν an beziehen, mit folgendem Sinne: Daß Gott das Verharren jener Völker im Bösen vorhergewußt habe, habe er ja durch den schon über ihren Stammvater Canaan ausgesprochenen Fluch beurkundet, 1 Mos. 9, 25. So allgemein diese Worte ausgesprochen sind und so eng verbunden mit der Idee des göttlichen Vorherwissens, können dieselben nur einen göttlichen Fluch bedeuten, während der 1 Mos. 9, 15 erwähnte vom Noah ausgesprochen wurde. Da derselbe aber nach unseres Vfs. Ansicht in Erfüllung ging und somit thatsächlich göttliche Billigung erhielt, konnte er auch auf Gott selbst zu-

ckgeführt werden. — Ἀπ' ἀρχῆς seit der Urzeit dieſer ölker, vgl. zu K. 9, 8.

Von den Worten οὐδὲ εὐλαβούμενος in V. 11 bis . 18 folgt nun eine Abweiſung des Gedankens, als ob ott etwa aus Scheu oder Furcht ſo ſchonend verfahre, ıd zwar macht der Vf. dagegen geltend, daß Gott in olge ſeiner unbedingten Macht und Freiheit von Niemam abhängig, Niemandem verantwortlich ſey, mithin auch iemanden zu ſcheuen oder zu fürchten brauche.

V. 11. Οὐδὲ — — ἄδειαν ἐδίδους] Ἄδεια urchtloſigkeit, Gelegenheit, etwas ohne Furcht zu thun, nn, mit διδόναι verbunden, auch Erlaubniß zu etas bedeuten, z. B. Dio Cass. p. 267, ed. Reimari, ῦναι ἄδειαν τῆς ἐκδημίας, Erlaubniß auszuwandern. Zollte man jedoch in unſerer Stelle dieſe Bedeutung mit retſchn. (Dogm. d. Apokr. S. 100) und Schleusner nehmen, ſo würde der hiedurch entſtehende Gedanke, als Gott ſelbſt die Sünde fördere, nicht nur im Allgemein den edleren Vorſtellungen unſeres Vfs. vom höchſten Weſen, ſondern auch dem Zuſammenhange widerſtreiten, da rz vorher (V. 10 vgl. mit V. 20) von der Abſicht Gots, jenes Volk zu beſſern, die Rede war. Indem aber ottes Milde demſelben nur Anlaß zur Furchtloſigkeit und eiſchlichen Sicherheit wurde, konnte auch geradezu geſagt erden ἄδειαν ἐδίδου. Ueberhaupt aber ſcheint Pſeudoſ. n Ausdruck nur gewählt zu haben, um einen pikanten egenſatz zu der vermeintlichen εὐλάβεια θεοῦ zu machen, dem Sinne: Von Gott könne nicht gelten, was man cht ſelten unter Menſchen wahrnehme, daß ſie in Folge rer eigenen Furcht Anderen die Furcht erſparen. — Ἐφ' ς ἡμάρτ.] „in Bezug auf das, was ſie ſündigten.“

V. 12. Γάρ giebt den Grund an von οὐδὲ εὐλαβ. ls Mittelglied muß ſupplirt werden: Gott hätte gar nicht thig gehabt, ſich ſo mild und ſchonend zu erweiſen, er tte ſogleich und auf Ein Mal ſeine Strafmacht äußern nnen. — Τίς γὰρ — κρίματί σου] Ganz ähnliche tellen, in welchen faſt durch dieſelben Fragen Gottes höchſte reiheit und Allmacht geſchildert wird, ſind K. 11, 21.

Jeſ. 45, 9. Dan. 4, 32. Hiob 9, 12. Röm. 9, 20. Clem. Rom. 1 Cor. §. 27: *Νοήσωμεν, ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν, ἐν λόγῳ τῆς μεγαλοσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι. Τίς ἐρεῖ αὐτῷ τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ;— Τίς δὲ ἐγκαλ. — — ἀπολωλότ.*] Der Ausdruck *ἐγκαλεῖν* iſt gut gewählt: anklagen, belangen, nämlich vor einer höheren Behörde, als ob Gott nicht ſelbſt der höchſte Richter wäre. *Κατά* mit Genitiv in der Bedeutung: in Betreff, = *περί* in V. 14, iſt ſelten, ſ. Matthiä II, S. 1356. — *Ἀ σὺ ἐποίησας* bed., daß Gott als Schöpfer über ſeine Geſchöpfe nach ſeinem freien Willen verfügen könne. — *Κατάστασις* feindliches Gegenübertreten, eine zwar ungewöhnliche, aber ſowohl durch den Begriff des *κατά*, als auch hier durch den Zuſammenhang gerechtfertigte Bedeutung. *Κατὰ ἀδ. ἀνθρ.*] *Κατά* wieder in derſelben Bed., wie vorher.

Was V. 12 ganz im Allgemeinen ausgeſprochen wurde, Gott ſey Niemandem verantwortlich, das wird V. 13. 14 dahin näher beſtimmt: weder einem ihm gleichen Weſen (V. 13), noch auch den mächtigſten und am höchſten geſtellten Perſonen unter den Menſchen.

V. 13. *Ὡι* darf nicht auf *σοῦ* bezogen werden, ſo daß der Sinn wäre: Gottes allumfaſſende, ſorgende Liebe habe den Zweck, zu beweiſen, daß er nicht ungerecht ſtrafe. Durch dieſen, ſchon an ſich etwas beſchränkten Gedanken würde der Zuſammenhang völlig verſchoben; ſondern *ᾧ* geht auf *θεός* und der Sinn iſt dieſer: Es giebt kein dir gleiches göttliches Weſen, das für Alles ſorgt, mit welchem du gemeinſam die Welt regierteſt, ſo daß du demſelben über dein Verfahren Rechenſchaft zu geben hätteſt. Vgl. Hiob 36, 22 ff. *Ἵνα* ſteht ſonach hier nicht rein *τελικῶς*, ſondern bezeichnet eine aus dem angenommenen Verhältniſſe zweier höchſter Weſen zu einander nothwendig erwachſende Folge, ſ. Win. S. 428. Lücke zu Joh. Th. II, S. 540. — *Μέλει περὶ πάντ.*] ſ. K. 6, 8. 1 Petr. 5, 7.

V. 14. *Τύραννος* steht steigernd neben *βασιλεύς* in der Bedeutung „unumschränkter, mächtigster Herr.“ *Ἀντοφθαλμεῖν* eigentlich entgegenschauen, häufiger in tropischer Bedeutung widerstehen, Sir. 19, 5. AG. 27, 15. Bretschn. u. d. W. — Statt *ἀπώλεσας* haben Cod. Alex. 23. 55. 68. 106. 157. 248. 253. 254. 296, die meisten Pariser Handschriften, die Edd. Compl. u. Ald.: *ἐκόλασας*, welches vorzuziehen seyn dürfte, da nach dieser Lesart der Gedanke allgemeiner wird, indem sich ja Gottes Gerechtigkeit nicht bloß im Vernichten offenbart. Die gewöhnliche Lesart möchte aus *ἀπολωλότων* in V. 12 entstanden seyn.

Diese starke Hervorhebung der Idee von Gottes absoluter Macht und Freiheit in Behandlung der Menschen konnte aber leicht das Mißverständniß erzeugen, als ob Gott nach bloßer Willkür verfahre und seine Strafmacht selbst gegen Unschuldige äußere. Um dem zu begegnen, hebt Pseudosalomo V. 15—18 den Gedanken heraus, daß Gottes Weltregierung auch eine vollkommen gerechte sey, ja daß gerade in seiner Macht auch der Grund von seiner Gerechtigkeit und schonungsvollen Milde zu suchen sey.

V. 15. *Δέ* dient hier dazu, die Gerechtigkeit Gottes in schärferen Gegensatz zu dessen unbeschränkter Macht und Freiheit zu stellen. — *Αὐτὸν — δυνάμεως*] *Αὐτόν*, sogar, s. Matth. II, S. 1033. Der Vf. scheint diese Behauptung von Gott im Gegensatze zu menschlichen Gewalthabern auszusprechen, welche oft gerade durch das Gefühl ihrer Schwäche verleitet werden, Anderen, vor denen sie sich fürchten, Unrecht zuzufügen, um sie unschädlich zu machen; von Gott könne dieses nicht gelten, bei welchem

V. 16 gerade die Allmacht Grund seiner Gerechtigkeit sey. Denn eben bei seiner Allmacht braucht er Niemanden zu fürchten (während schwache Menschen in ihrem Betragen gegen Andere sich von allerlei Nebenrücksichten leiten lassen und dadurch ungerecht werden), und in ihr besitzt er alle Mittel, lediglich nach Verdienst zu vergelten. Dieselbe Eigenschaft der Macht sey aber auch der Grund seiner Alles schonenden Milde, vgl. die Bem. zu Kp. 11, 23.

V. 17. *Γάρ* dient hier dazu, das *πάντων φελδεσθαι* näher zu bestimmen. „Denn nur in gewissen Fällen beurkunde Gott seine Macht, nämlich da, wo sich Zweifel an derselben oder Uebermuth zeige.“ — *Ἀπιστούμ. ἐπὶ δυν. τελ.*] *Ἀπιστεῖν* ist hier bemerkenswerth construirt, ganz nach Analogie der Verba mit doppeltem Accusativ, nämlich mit näherem und fernerem Object: *ἀπιστεῖν τινα*, einen des Vertrauens nicht würdigen, ihm nicht glauben, eine ächt griechische, in der Bibel sonst nicht weiter vorkommende Verbindung, und *ἀπιστεῖν ἐπί τινι*, nach Analogie von *πιστεύειν ἐπί τινι*, auf etwas nicht vertrauen. Vulg.: qui non crederis esse in virtute consummatus. Ganz unstatthaft aber ist Schleusners Vorschlag, *ἀπιστουμένοις* zu schreiben, da das Medium *ἀπιστεῖσθαι*, so viel ich weiß, nirgends als Deponens vorkommt, was bei dieser Aenderung doch der Fall seyn müßte. — *Ἐν τοῖς εἰδόσι — — ἐξελέγχεις*] Der Grund des Unglaubens und des Mangels an Vertrauen an die göttliche Machtvollkommenheit liegt oft darin, daß die Idee derselben in dem Menschen noch nicht zur vollen Klarheit gekommen ist; schlimmer steht es mit denen, welche dieselbe wirklich erkannt haben, und doch gegen die gewonnene bessere Einsicht handeln (*γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*, Röm. 1, 21). Die Handlungsweise solcher Menschen kann daher nur als Uebermuth und Verwegenheit (*θράσος*) gelten. Die Form *θράσος* hat bei den Späteren immer diese tadelnde Bedeutung, daher die Schreibart *θάρσος* in der Ed. Compl. zu verwerfen ist. *Ἐξελέγχειν*, הוֹכִיחַ, strafen, wie Brief Judä; V. 15. — Statt *εἰδόσι* hat der Cod. Alex. die Lesart *οὐκ εἰδόσι*, und nach ihr übersetzt die Vulgata: eorum qui te nesciunt, audaciam traducis, obschon sich in einigen Handschriften derselben und bei Augustin qui sciunt findet, s. Sabatier zu d. St. Diese Lesart des Cod. Al. ist wahrscheinlich aus der Meinung entstanden, die Worte *ἐξελ. θράσ.* seyen, dem *ἰσχὺν ἐνδείκνυσαι* ganz parallel, von Offenbarung einer göttlichen Eigenschaft zu verstehen, in welchem Falle *ἐξελέγχειν* ans Licht bringen, und *θράσος* die göttliche Machtvollkom-

menheit bedeuten würden. Dem ſteht aber entgegen: 1) daß wenn auch menſchliche Macht, ſobald ſie gemißbraucht wird, θράσος genannt werden kann, dieſes doch niemals auf die göttliche Macht Anwendung findet, und 2) daß ἐξελέγχειν ſonſt immer etwas Böſes, Tadelnswerthes ans Licht bringen bedeutet.

V. 18. Schwierigkeit macht hier das σὺ δέ, welches einen Gegenſatz vorausſetzt, der doch nicht vorhanden, wenigſtens äußerlich nicht ausgedrückt iſt. Denn wollte man annehmen, der Gegenſatz liege in ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις und μετὰ π. φειδοῦς διοικεῖς, welches dem ἐνδεικνύναι ἰσχὺν entgegenſtehe; oder δέ bezeichne hier gar keinen Gegenſatz, ſondern es diene bloß dazu, den durch V. 17 unterbrochenen Gedanken von Gottes Milde und Schonung wieder aufzunehmen: ſo würde in beiden Fällen das σύ ganz überflüſſig ſeyn, welches nur einer Perſönlichkeit entgegengeſetzt ſeyn kann, und der Vf. hätte mit dem Begriffe, auf welchem der Nachdruck ruht, fortfahren müſſen: ἐν ἐπιεικείᾳ δέ oder κρίνεις δέ. Zur Hebung dieſer Schwierigkeit (welche man frühzeitig fühlen mochte, da δέ in mehren Codd., 23. 106. 254. 261. 296., fehlt), und um den vermißten Gegenſatz herzuſtellen, ſchlägt daher Bauer mſt. vor, in V. 17 ἐνδείκνυσαι in ἐνδείκνυται und ἐξελέγχεις in ἐξελέγχει zu ändern, indem er bemerkt: Qua recepta lectione Deo oppositi sunt homines potentes, tyranni, qui, si potestas in dubium vocatur, adeoque cives se ei parum subjiciunt, eam non *dubitantibus* modo, sed etiam *gnaris* (h. e. sontibus et insontibus) poenis demonstrant gravissimis, scil. virium impotentes; Deus contra bene moderans potentiam (δεσπ. ἰσχ.), quae, si velit, semper ei praesto est (πάρεστι — δύνασθαι), non modo non injuste agit, verum etiam clementiam exercet. So anſprechend aber auch dieſe Aenderung iſt und ſo leicht erklärlich aus ihr die Entſtehung der gewöhnlichen Lesart ſeyn würde (indem ein Abſchreiber das σ in σύ leicht zu ἐξελέγχει ziehen konnte, wodurch ein Folgender veranlaßt wurde, auch ἐνδείκνυται in die zweite Perſon zu verändern): ſo werden doch auch durch ſie die

Schwierigkeiten nicht gehoben, indem gerade der Hauptbegriff des Gegensatzes, menschliche Machthaber, nicht ausgedrückt und nur die Handlungsweise derselben bezeichnet seyn, somit aber immer der personale Gegensatz zu dem σύ fehlen würde. Es ist daher wohl keine andere Auskunft möglich, als anzunehmen, der Vf. habe sich entweder selbst einer Nachlässigkeit schuldig gemacht, oder er habe den Gegensatz verschwiegen, da sich derselbe in der ganzen Erörterung, namentlich in V. 15 dem Leser von selbst aufdringt. Δεσπόζων ἰσχ.] Entweder ist δεσπόζων als Substantiv und ἰσχύος als Genitiv der Eigenschaft (Win. S. 211) zu fassen: gewaltiger Herrscher; oder ἰσχύς bezeichnet Mittel der Macht, Streitkräfte, über die Gott gebietet. — Κρίνεις wieder s. v. a. herrschen, wie aus dem parallelen διοικεῖς erhellt — Πάρεστι γὰρ — — δύνασθαι] Vgl. K. 11, 21. Auch diese Worte scheinen einen Gegensatz zu involviren, in dem Sinne: Gott habe nicht nöthig, wie menschliche Machthaber, durch beständige Strafäußerungen dem Abfall und Ungehorsam vorzubeugen, sondern weil seine Macht unumschränkt sey und ihm immer zu Gebote stehe, brauche er sie nur da zu äußern, wo es nöthig sey.

V. 19—22 zeigt der Vf., welchen Zweck Jehova bei jener Langmuth und Milde gegen die Canaaniter in Bezug auf die Israeliten gehabt habe, nämlich 1) in ihnen die Hoffnung zu erwecken, daß er auch ihnen Zeit zur Besserung gewähre, 2) ihnen die Pflicht der Menschenliebe einzuschärfen und 3) ihnen zu veranschaulichen, um wie viel größere Milde er gegen sie beweisen werde, zu denen er in einem ganz besonders nahen Verhältnisse stehe. — Man sieht aus allem Diesem, wie sehr der Vf. beflissen ist, den im Pentateuch und im Buch Josua erzählten Begebenheiten höhere moralische Zwecke der Gottheit unterzulegen, während sie in den genannten kanonischen Schriften des A. T. nur äußerlich und materiell genommen werden.

V. 19. Σου τὸν λαόν] Ueber das dem Artikel vorangestellte Pronomen σοῦ vgl. Krügers Beispielsammlung in Rosts Gr. 5te Aufl. S. 454. Win. S. 146.

Anm. 1. — *Τοιούτ. ἔργ.*] nämlich Werke der Milde gegen die Canaaniter. — *Ὅτι δεῖ — — φιλάνθρωπον*] Auch Plutarch de ser. num. vind. c. 5 ſpricht den Gedanken aus, daß Gott darum mit der Strafe zögere, um uns ein Muſter der Geduld und Langmuth gegen unſere Feinde zu geben. — *Δίδως ἐπὶ ἁμαρτ. μετάνοιαν*] *Μετάνοια* hier: Zeit und Gelegenheit zur Reue. *Διδόναι* concedere, ſ. Bretschn. I, p. 302.

V. 20. *Ὀφειλομένους θανάτῳ*] debitos morti, die dem Tode als Schuld verfallen waren. — *Προσοχή* = *ἀκρίβεια* in V. 21: „eine den Grad der Beſtrafung genau abwägende Sorgfalt, Vorſicht, den Strafwürdigen nicht zu hart zu behandeln," Hdnr. — Schwierig ſind die Worte *καὶ δεήσεως*, welche in den Codd. Alex. 106. 157. 248. 254. 261. ABEFGI, Ed. Compl. ganz fehlen und auch in der Vulg. nicht überſetzt ſind, und ſtatt deren in 296, CDH ſich *καὶ διέσωσας*, ſo wie in einigen Codd. der Vulg. (ſ. Sabatier zu d. St.) et liberasti findet, welche Lesart auch Thilo für die richtige hält. Allein nach meiner Anſicht paßt ſie auf das Schickſal der Canaaniter in keinem Falle, welche weder äußerlich noch innerlich gerettet, ſondern nach und nach aufgerieben wurden, da ſie nach der Darſtellung des Vfs. ſich nicht wollten beſſern laſſen, vgl. V. 8 ff. Auch läßt es ſich gar nicht denken, wie aus *δεήσεως* das *διέσωσας* entſtanden ſeyn ſollte; vielmehr iſt ſowohl das Letztere, als auch die Weglaſſung der Worte aus dem Anſtoße leicht erklärbar, den man an der Schwierigkeit derſelben nahm. Aus demſelben Grunde läßt ſich auch Houbigantius Vorſchlag, *δισικήσεως* zu leſen, nicht billigen. Richtiger haben die meiſten anderen Ausleger die Schwierigkeit durch Erklärung zu heben geſucht. Nämlich Gaab und Bauermſt. vergleichen das hebr. חנן d. i. ſowohl Flehen, Bitte, als auch Annahme derſelben, Erbarmung, Gnade, wogegen aber zu bedenken iſt, daß in den Stellen, in welchen die letzte Bedeutung ſich findet, Joſ. 11, 20. Esra 9, 8, die LXX nicht *δέησις* gebrauchen. Aeltere Erklärer faßten *δέησις* in der Bed. Mangel, Entbehrung, oder, was uns das Ange-

messenste erscheint, sie hielten die gewöhnliche Bed. Bitte fest, die natürlich bei Gott zur Herablassung wird: „*Parsimonia et indigentia*, quasi Deus ex nimia clementia *indigeret* suppliciis aut *precaretur* inter puniendum, ut resipiscerent.“ Lorin. u. Corn. a Lap. Es soll sonach die liebevollste Sorgfalt, das eifrigste Bemühen Gottes bezeichnet werden, jene Menschen zu bessern, und ich glaube für diese Erklärung eine Bestätigung in Jes. 65, 2. Röm. 10, 21. vgl. mit Prov. 1, 24 zu finden, wo es heißt, Gott breite (gleichsam wie ein Bittender) seine Hände aus nach einem ungehorsamen Volke. — *Χρόν. κ. τόπ. δι' ὧν...*] Sehr anschaulich vereinigt hier *διά* neben *χρόν.* und *τόπον* das temporale und locale durch, zugleich mit dem Uebergange zur trop. Bezeichnung des Mittels, indem *τόπ.* hier die Gelegenheit zu etwas bezeichnet, vgl. V. 10. Es könnte daher dieser Satz recht passend an die Spitze grammatischer und lexikalischer Erörterungen über diese Präpos. gestellt werden.

V. 21. *Ἔκρινας*] Dieser Aorist kann sich hier nicht auf die Urzeit des Volkes beziehen, sondern bezeichnet, dem Zusammenhange zufolge (vgl. V. 19 *ὅτι δίδως — μετάν.*), wie Gott überhaupt in seinem Urtheil über Israel zu verfahren pflege. — *Ὅρκους καὶ συνθήκας*] Ganz ähnlich werden *ὅρκους καὶ διαθήκας* zusammengestellt K. 18, 22. Der Pluralis (2 Macc. 8, 15. Sir. 44, 11. Röm. 9, 4. Eph. 2, 12) scheint sich nicht bloß auf die durch Abraham und Moses vermittelten Bündnisse Gottes mit dem Volke zu beziehen, sondern auch das mit Noah geschlossene (1 Mos. 9, 9 ff. Sir. 44, 18) mit einzuschließen, weil unten Kp. 18, 22 der Vf. den Aaron der *ὅρκοι πατέρων κ. διαθῆκαι* gedenken läßt, folglich nur solche verstehen kann, die den Mosaischen vorausgegangen sind, wenn man nicht annehmen will, Pseudosalomo rede daselbst von seinem Standpuncte aus, auf welchem Moses mit zu den Vätern gehörte. Freilich bezog sich der 1 Mos. 9 erwähnte Bund nicht auf die Israeliten allein, sondern auf alles Lebendige, s. 1 Mos. 9, 10. 12. 15 ff., was aber von Letzteren, in Folge ihres Particularismus, leicht

ersehen werden konnte. — Ἀγαθ. ὑποσχέσ.] Vgl. Petr. 1, 4: μέγιστα καὶ τίμια ἐπαγγέλματα. Der enitiv drückt aus: Eide und Bündnisse, die sich auf gute erheißungen = Verheißungen von Gütern bezogen, oder it solchen verknüpft waren.

V. 22. Ἡμᾶς οὖν — μαστιγοῖς] Μαστιροῦν id παιδεύειν bilden hier einen gleichen Gegensatz wie ειράζειν und βασανίζειν, δοκιμάζειν und ἐξετάζειν in . 11, 9 u. 10, während beide Worte Prov. 3, 11 ziemh gleichbedeutend gebraucht werden. Μαστιγ. nämlich bechnet, in Folge seiner ursprünglichen Bed., peitschen, n härteren Grad der Strafe. Der Begriff derselben wird ch verstärkt durch ἐν μυριότητι, wodurch sowohl die annichfaltigkeit als Schwere derselben bezeichnet wird, vgl. om. Iliad. I, 2: ἡ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε. Mehre klärer nahmen an diesen Worten Anstoß, weil der Vf. Vorhergehenden die Milde Gottes gegen die Canaaniter sehr hervorgehoben hatte; Nachtig. wollte daher ἐν κροθυμίᾳ lesen, wie Röm. 9, 22, und Bauer mst. rstand nur die varietas levium poenarum. Allein nach r Ansicht unseres Vfs. war Gottes Verfahren gegen die naaniter nur in sofern mild und schonend, als er sie vergse seiner absoluten Macht und Freiheit noch weit härter tte bestrafen können, vgl. V. 9; dagegen war es hart d scharf in Vergleiche zu der Behandlung, welche die sraeliten von Gott erfuhren; welcher Gegensatz ja schon den beiden vorhergehenden Versen angedeutet ist, und auf elchen οὖν zu Anfang unseres Verses zurückweist. Vgl. e Bem. zu V. 2. — Κρίνειν kann hier sowohl richten s strafen bedeuten. Κρινόμενοι sc. ὑπὸ σοῦ. Die ilde Gottes soll also den Israeliten zur Nachahmung d zum Troste dienen.

V. 23—27 kömmt Pseudosal. auf die Bestrafung der ten Aegypter zurück und weist auch in dieser den höheren öttlichen Zweck nach; nämlich dieselben zur Erkenntniß des inen wahren Gottes zu führen.

V. 23. Ὅθεν καὶ τοὺς — — ἀδίκους] Ὅθεν : weil du über unsere Feinde zwar milde, aber doch här-

tere Strafen als über uns verhängeſt. — Ἀφροσύνη ζωῆς iſt hier die Thorheit der Abgötterei und deren verderblicher Einfluß aufs ſittliche Leben, Kp. 14, 23 ff. Statt ἀδίκους haben die Codd. Alex. 23. 106. 157. 248. 253. 254. 261. 296 und die Ed. Compl. ἀδίκως, Vulg.: *injuste* vixerunt, welches ſonach durch ſo viele Zeugniſſe beſtätigt wohl die urſprüngliche Lesart ſeyn dürfte, obſchon ſie im Sinne der Worte nichts weſentlich ändert. — Διὰ τῶν — βδελυγμάτων] Βδέλ., Gegenſtand des Abſcheues, eine auch bei den LXX vorkommende Bezeichnung der heidniſchen Idole, ſ. 2 Moſ. 8, 26. 1 Kön. 11, 5. Es wird offenbar, wie auch aus dem Folgenden erhellt, auf den ägyptiſchen Thierdienſt hingedeutet, daher die Anſicht Nachtigals und Gaabs, es ſey in dem Abſchnitte zugleich auch von den Canaanitern die Rede, gewiß falſch iſt. Zwar beruft ſich Nachtig. auf die Verehrung des Dagon bei den Philiſtern in Asdod und Gaza, Richt. 16, 23 ff., einer Gottheit, deren Bild wahrſcheinlich Menſchen-Hände und Geſicht, den Rumpf dagegen vom Fiſche hatte, wie denn überhaupt die Fiſche im Alterthume bei Küſtenvölkern nicht ſelten religiöſe Verehrung genoſſen, ſ. Winer bibl. Realw. unt. Dagon; deßgleichen auf die Verehrung des Beelſebub, einer Gottheit der Ekroniten, 2 Kön. 1, 2. 3, 16. Allein was das Erſtere anlangt, ſo konnten die Fiſche gewiß nicht τὰ καὶ ἐν ζώοις τῶν ἐχθρῶν ἄτιμα genannt werden, und 2) wird nirgends erzählt, es ſey über die Canaaniter eine göttliche Strafe durch Fiſche verhängt worden. Beelſebub aber wurde ja als *averruncus* muscarum verehrt. Uebrigens vgl. K. 11, 16.

V. 24. Τῶν πλάνης ὁδῶν μακρ. ἐπλανήθ.: „longius in errore progressi sunt, quam viae erroris ducebant," ein hyperboliſcher Ausdruck für: ſie waren in den unbegreiflichſten Irrthum verſunken. — Καὶ ἐν ζώοις τ. ἐχθρ. ἄτιμα] als Krokodile, Schlangen, Ibis u. ſ. w. Sinn: Wenigſtens hätte ſie der Gedanke, ſich bei ihren Feinden durch Verehrung ſolcher Götter lächerlich zu machen, eines Beſſeren belehren ſollen. Δίκην, bekannter

adverbialer Accusativ, der in der Bibel nur an dieser Stelle vorkommt: nach Art und Weise.

V. 25. *Κρίσιν εἰς ἐμπαιγμόν* bezieht sich auf die Strafe durch Frösche, Mücken, Hundsfliegen (2 Mos. 7, 26 ff.) und Heuschrecken (2 Mos. 10, 1 ff.), welche im Vergleich mit dem Sterben der Erstgeburt und dem Untergange des ägyptischen Heeres im rothen Meere nur Spott oder Scherz, gleichsam nur ein Kinderspiel war. Diese Art der Strafe steht sonach der *ἀξία θεοῦ κρίσις*, d. i. der der göttlichen Würde und Macht angemessenen Strafe, V. 26, entgegen.

V. 26. *Πειράζειν* erfahren, s. zu K. 2, 24. De Wette: „sie sollten ein Gottes würdiges Gericht erfahren;" allein dann hätte es *ἔμελλον πειράσαι* heißen müssen. Vielmehr haben wir die Worte als eine allgemeine Sentenz zu fassen, welche Pseudosalomo nach seiner Gewohnheit (K. 16, 13—15. 24. 17, 11—13) in die historische Erörterung einflicht, veranlaßt durch das Schicksal der Aegypter, und sie wieder durch dasselbe V. 27 erläuternd. In einem solchen allgemeinen Satze ist das Futurum ganz an seiner Stelle, s. zu K. 1, 4.

V. 26. Ganz unnöthiger Weise haben sich die Erklärer bei Entwickelung der Construction dieses Verses in Schwierigkeiten verwickelt. Denn dieselbe ist ganz einfach diese: *ἐφ' οἷς — ἠγανάκτουν* („denn worüber sie Verdruß, Schmerz, Ekel empfanden, indem sie solches litten," bezieht sich auf die Plagen durch die genannten Thiere): *ἐπὶ τούτοις ἰδόντες — — ἀληθῆ*, und die Worte *οὓς ἐδόκουν θεούς, ἐν αὐτοῖς κολαζόμενοι* bilden einen Zwischensatz, um zu erklären, wie die Aegypter zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt seyen. *Οἷς* und *τούτοις* sind sonach nicht Dative des Masculinums, das sich auf *θεοί* bezöge, sondern es sind Neutra, welche sich auf die ägyptischen Plagen beziehen. — *Ὃν πάλαι ἠρνοῦντο εἰδέναι*] bezieht sich wahrscheinlich auf Pharaos Versicherung, den Jehova gar nicht zu kennen, 2 Mos. 5, 2, in welcher, als vom Repräsentanten des Volkes ausgesprochen, unser Vf. den Ausdruck der Gesinnung des ganzen Volkes sieht. Vgl.

K. 16, 16. — *Πάλαι* bezeichnet bekanntlich auch eine unlängst vergangene Zeit; Beispiele s. bei Passow unt. d. W. — *Θεὸν ἐπέγνωσ. ἀληθῆ*] ist wahrscheinlich auf diejenigen Aeußerungen Pharaos zu beziehen, in welchen er, durch die Landplagen gedemüthigt, Jehovas Macht anerkannte, 2 Mos. 8, 4. 21. 9, 27. 10, 16, ohne doch deßhalb den Anforderungen desselben auf die Dauer Gehör zu geben. Daher ist auch hier ein ähnlicher Gedanke zu supplire, wie *ἀλλὰ οὐκ ἐνουθετήθησαν.* Denn ohne eine solche Ellipse, die sich auch aus dem Zusammenhange mit V. 26 rechtfertigt, würde das Folgende *διό* u. s. w. gar nicht verständlich seyn. Sehr passend ist übrigens von jenem nur momentanen Erkennen des Jehova der Aorist gebraucht. — *Διὸ καὶ — ἐπῆλθε*] *Τὸ τέρμα τ. καταδ.* das Aeußerste, Höchste der Strafe, worunter jedenfalls das Sterben der ägyptischen Erstgeburt und Pharaos Untergang im rothen Meere zu verstehen ist. *Ἐπέρχεσθαι*, wie *ἐφίστασθαι* (s. zu K. 6, 5) häufig von hereinbrechenden Unglücksfällen, besonders göttlichen Strafgerichten gebraucht, s. K. 16, 4. 5. Luc. 21, 26. 35. Jac. 5, 1.

Die mehrmalige Erwähnung des Götzendienstes, sowohl der Canaaniter (K. 12, 4 ff.), als auch der Aegypter (K. 11, 15. 12, 27), veranlaßt den Vf., diesem Gegenstande eine längere Reflexion in Kap. XIII—XV zu widmen, in welcher sich wieder nachfolgende kleinere Abschnitte unterscheiden lassen:

Kap. XIII—XIV, V. 1—11.

Der Vf. schildert die Thorheit des Götzendienstes in seinen verschiedenen Arten, zuerst des feineren und edleren, welcher in Anbetung der Naturkräfte und der großartigen Werke der Schöpfung besteht (Kap. XIII, 1—9); dann des roheren, dessen Gegenstand Menschenwerke sind (V. 10—K. XIV, 1—7), und bedroht zuletzt das Heidenthum mit dem göttlichen Strafgericht (V. 8—11).

K. XIII, V. 1—9. Betrachtung über die höhere Stufe des Götzendienstes.

V. 1—5. Viele, durch die Schönheit der Schöpfungswerke ergriffen, hielten dieselben für Götter, während sie

doch gerade hiedurch vergleichungsweise auf die Erkenntniß des Urhebers dieser Dinge sich hätten führen lassen sollen.

V. 1. *Μάταιοι μὲν — — ἀγνωσία*] *Μέν* hat sein entsprechendes *δέ* in V. 10. *Γάρ* dient hier dazu, das K. 12, 27 berührte specielle Beispiel vom Götzendienst der Aegypter und dessen Thorheit durch die nachfolgende Reflexion zu erläutern. *Μάταιος*, hebr. הֶבֶל, und die davon abgeleiteten Worte *ματαιοῦν* und *ματαιότης* werden in der h. Schrift sehr häufig vom Götzendienste und Allem, was mit ihm zusammenhängt, in sofern derselbe, aufs Nichtige und Vergängliche gegründet, Täuschung und Verderben zur Folge hat, vgl. Kap. 15, 8. 2 Kön. 17, 15. Jerem. 2, 5. AG. 14, 15. Röm. 1, 21, dann im Allgemeinen von weltlichem, gottentfremdetem Denken und Handeln gebraucht, Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18. — *Φύσις* ist allerdings zunächst und in den meisten Stellen, in welchen es vorkömmt, die mit dem Ursprunge und Daseyn eines Gegenstandes zugleich gegebene Eigenthümlichkeit seines Wesens. So gründlich Harleß diese Bedeutung in s. Commentar z. Br. an die Epheser, K. 2, 3, S. 165 ff. erörtert und nachweist (vgl. auch Dähne Paulin. Lehrbegr. S. 68 f.): so ist er doch sicherlich im Irrthume, wenn er leugnet, *φύσις* könne niemals die auf dem Grunde natürlicher Anlagen, durch äußere Umstände, als Klima, Erziehung, Umgang, Schicksale u. s. w. zur Natur gewordene Eigenthümlichkeit eines Menschen bedeuten. Denn gerade unsere, von ihm freilich nicht in nähere Erwägung gezogene Stelle und der von Meier zu Eph. 2, 3 angeführte Ausspruch des Josephus über die Pharisäer u. s. Antt. XIII, 10, 6: *φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσι*, deßgleichen die doppelte Bedeutung des entsprechenden Adjectivs *ἔμφυτος* (vgl. die Bem. zu K. 12, 10), hätte ihn vom Gegentheile überzeugen sollen. Daß nämlich Pseudosal. nicht an eine angeborene Thorheit und natürliche Unfähigkeit, Gott zu erkennen, gedacht haben kann, erhellt ja zur Gnüge aus V. 3 ff., wo er eine natürliche Fähigkeit hiezu voraussetzt, und die Heiden für ihre Nichterkenntniß des Einen Gottes verantwortlich macht.

Sobald aber, wie in der Stelle des Josephus, von der Natur oder dem Wesen einer Secte die Rede ist, denkt gewiß Jedermann nur an eine unter bestimmten Verhältnissen zur Natur gewordene Eigenthümlichkeit. Denn obschon sich Einer durch sein Naturell zu einer Secte hingezogen fühlen kann, so würde es doch Unsinn seyn, zu behaupten, daß alle Genossen einer solchen mit den bestimmten, speciellen Eigenschaften derselben geboren würden. Vgl. auch Fritzsche zum Br. an die Röm. S. 116. *Φύσει*, dem Wesen nach, ist daher s. v. a. „von Grund aus, durch und durch." — *Θεοῦ ἀγνωσία* nämlich des Einen, wahren Gottes, wie Gal. 4, 8 *οἱ μὴ εἰδότες θεόν*. — Der Vf. will zwar auch, und zwar hauptsächlich den gleichzeitigen Götzendienst in seiner Thorheit darstellen, gebraucht aber die Tempora der Vergangenheit, *παρῆν* u. *ἴσχυσαν*, wahrscheinlich weil er hier auf die Zeit der Entstehung desselben zurückblickt.

Ἐκ τῶν ὁρωμ. — — τὸν ὄντα] *Ἀγαθά* entweder das Wohlthuende, vgl. Apstgsch. 14, 17 (Brmst.), oder das Vollkommene. *Ὁρώμ.* im Gegensatz zu dem unsichtbaren Wesen Gottes, das aus den weltlichen Erscheinungen erkannt werden soll, Röm. 1, 20. — Zu *ὄντα* ist entweder *ἀγαθόν* zu suppliren, für welche Erklärung V. 3 bis 5 zu sprechen scheint, wo es heißt, daß aus den Eigenschaften der Geschöpfe vergleichungsweise die Eigenschaften und das Wesen Gottes erkannt werden. Oder, man hat, was dem Ursprunge und dem Charakter unseres Buches angemessener ist, *ὁ ὤν* absolut zu fassen, im Sinne Philos und der Alexandriner, in welchem das Wort schon die LXX, als dem hebr. יהוה entsprechend, gebrauchten, 2 Mos. 3, 14, nämlich daß Gott als das vollkommenste Wesen völlig qualitätenlos sey, und von ihm deßhalb weiter nichts gesagt werden könne, als eben daß er sey, er mithin in irgend eine Vergleichung mit anderen Dingen nicht gestellt werden könne (*ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις*, Philo q. Deus s. immut. T. I. p. 281), und indem es seiner Natur gemäß sey, zu seyn, nicht genannt zu werden (de nom. mut. T. I, p. 580: *ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* [LXX 2 Mos. 3, 14] *ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι,*

coll. de somn. T. II, p. 655). Der Name kann aber auch die Bedeutung des in Wahrheit Seyenden einschließen, indem Philo ſtatt des einfachen τὸ ὄν auch τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν oder τὸ ὄντως ὄν gebraucht. Vgl. die gründliche Erörterung bei Dähne jüd. alex. Rel.-Phil. I, S. 124. Verſteht man ἀγαθά vom Weltlich-Vollkommenen, ſo kömmt die zuerſt angegebene Erklärung im Sinne ganz mit der zweiten überein, nach welcher ὁ ὤν in alexandriniſcher Bedeutung gefaßt wird. — Auch Philo tadelt oft diejenige Weltanſchauung, welche bei Bewunderung der einzelnen Naturerſcheinungen nicht auf einen höheren Urheber ſchließe, ſondern die Urſache derſelben in ihnen ſelbſt ſuche, vgl. Dähne a. a. O. I, S. 373. Dagegen läßt es ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden, was Dähne (II, 661) viel zu beſtimmt behauptet, Pſeudoſalomo habe in unſerer Stelle durch die Bezeichnung Gottes, als des an ſich Seyenden (ὁ ὤν) und als des Künſtlers, wie Philo, einen philoſophiſchen Unterſchied machen wollen zwiſchen dem göttlichen Urweſen und der bildenden göttlichen Kraft.

V. 2. Zur Erklärung dieſes Verſes dient beſonders eine ganz ähnliche Stelle bei Philo de decem orac. II, 189, wo er ſagt, die Heiden hätten, ohne ſich zum höchſten Weltbildner und Weltregierer zu erheben, entweder die 4 Elemente, Feuer, Luft, Waſſer, Erde oder die Sonne, den Mond und die Sterne verehrt und darauf fortfährt: *Καλοῦσί γε οἱ μὲν τὴν γῆν Κόρην, Δήμητρα, Πλούτωνα· τὴν δὲ θάλασσαν Ποσειδῶνα — —, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα καὶ τὸ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἥλιον Ἀπόλλωνα, καὶ σελήνην Ἄρτεμιν — — καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων ἑκάστου τὰς ἐπωνυμίας μυθογράφοι παρέδοσαν*, vgl. mit de vit. contempl. p. 472, woraus man ſieht, daß er in den griechiſchen Göttern perſonificirte Natur-Erſcheinungen und Kräfte erkannte. — *Πῦρ* in unſ. St. bezieht ſich daher entweder auf die Verehrung des Feuers im Parſismus, oder nach der angeführten Stelle bei Philo auf den Cultus des Hephäſtus, *πνεῦμα* auf den des Aeolus und ſeiner Diener, ταχ. *ἀήρ* auf den der Juno (Macrob. Somn. Scip. I, 17: „Juno aerea cognominata est, quod ipsa aer putaretur et

aeris arbitra"). — *Κύκλ. ἄστρ.* wahrſcheinlich die ſich im Kreiſe bewegenden Geſtirne, ſcheint ſich auf den Sabäismus der Chaldäer, Perſer, Aegypter und anderer Völker zu beziehen. Der Sterndienſt wird auch 5 Moſ. 4, 19. 17, 3. Jerem. 8, 3 verpönt. — *Βλαιον ὕδωρ* deutet entw. auf die ägyptiſche Verehrung des Nil, oder die griechiſche des Poſeidon. *Βλαιον* bezeichnet das Waſſer nach ſeinen ſchadenden Eigenſchaften. Ueber die göttl. Verehrung der Elemente vgl. Fr. v. Dahlberg: über Meteorcultus der Alten. Heidelb. 1811. S. 5 ff. — *Φωστῆρας οὐρ.* Sonne und Mond, ſ. LXX 1 Moſ. 1, 16. Dem Sinne dieſer Stelle der Geneſis zufolge könnte *πρυτ. κόσμου* Appoſition zu *φωστ. οὐρ.* ſeyn. Da aber nach dieſer Erklärung Pſeudoſalomo den Heiden ſchon zu Viel einräumen würde, ſo verbindet man *πρ. κ.* richtiger mit *θεούς* in adjectiviſchem Sinne, „weltregierende Götter," ſ. Matth. gr. Gr. II, S. 962. 4.

V. 3. 4. *Γνώτωσαν*, ſie hätten erkennen ſollen, indem der Imperativ bisweilen ausdrückt, was unter beſtimmten Verhältniſſen geſchehen muß, Matth. II, S. 1158. Eben ſo *νοησάτωσαν* V. 4. — *Τούτων* hängt nicht von *βελτίων*, ſo daß es ſ. v. a. *ἢ οὗτοι* wäre, ſondern von *δεσπότης* ab, wie aus dem parallelen *ὁ κατασκ. αὐτά* in V. 4 und aus V. 9 *τὸν τούτων δεσπότην* ſich ergiebt. *Ὁ τοῦ κάλλ. γενεσ.*] *Καλλονή* u. *κάλλος* die Vollkommenheit der Welt von ihrer erfreuenden, das Gefühl anſprechenden Seite. „Ein ſchönes Bild, das ſchon für ſich allein, ohne andere Beweiſe, für einen helleniſtiſchen Vf. unſeres Buches ſprechen würde. In keiner [paläſtinenſiſch] jüdiſchen Schrift wird man je die Schönheit im griechiſchen Sinne geprieſen finden." Gfrörer II, S. 212. Vgl. Maxim. Tyr. Diss. I, p. 14: *Πᾶν τὸ κάλλος ἐκεῖθεν [ἀπὸ τοῦ θεοῦ] ῥεῖ, ὅν ἐκ πηγῆς ἀενναόυ καὶ ἀκηράτου.* Boeth. de cons. phil. III, 9, 5 sqq.: Tu cuncta superno ducis ab exemplo, *pulchrum pulcherrimus* ipse mundum mente gerens similique imagine formans. *Εἰ δὲ — — ἐκπλαγέντες*] sc. *θεοὺς ὑπέλαμβανον αὐτά.* — Als Parallele zu V. 2—4 iſt zu bemerken

Lactant. Instt. II, 3, 5 sqq.: „Quidam hebetis obtusique cordis elementa, quae et facta sunt et sensu carent, tamquam Deos adorant. Qui quum Dei opera mirarentur, i. e. coelum cum luminibus variis, terram cum campis et maribus, maria cum fluminibus: earum rerum admiratione obstupefacti et ipsius *artificis* obliti, quem videre non poterant, ejus opera venerari et colere coeperunt, nec umquam intelligere quiverunt, *quanto major quantoque mirabilior, qui illa fecit* ex nihilo.

V. 5. Da dieser Vers den Grund der beiden vorigen enthält, so haben es Heydenr. und Brmst. mit Recht auffallend gefunden, daß nach der gewöhnlichen Lesart μεγέθους καλλονῆς bloß auf die Schönheit (V. 3) zurückgewiesen wird, und daher richtig μεγ. καὶ καλλ. conjicirt, wofür auch viele kritische Auctoritäten sprechen, als Cod. 55. 248. 253. 254. 296. Ed. Compl. Euseb. Athan. Chrys. Cyr. Theodoret.; καὶ konnte nämlich durch Versehen wegen des gleichfolgenden κα in καλλονῆς leicht ausfallen. Μέγεθος als die δύναμ. und ἐνέργ. umfassend, ist demnach intensiv zu nehmen. — Ἀναλόγως, schon in den Versionen verschieden erklärt; Syr.: manifeste. Vulg.: cognoscibiliter, kann, seiner Grundbedeutung und dem Sinne von V. 3 u. 4 nach, nur bedeuten verhältnißmäßig, vergleichungsweise, d. h. durch einen Schluß von den Eigenschaften der Wirkung auf die weit erhabeneren der Ursache, so daß Pseudos. ein bestimmtes Princip der Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften annimmt, dasselbe, was in der Kirche via eminentiae heißt.

V. 6. 7. Diese edlere Art des Heidenthums (im Gegensatz zu der roheren, V. 10 ff.) verdiene gleichwohl nur geringen Tadel, da der Mensch, von der Schönheit der Schöpfungswerke gefesselt, so leicht beim Sichtbaren stehen bleibe und den Grund seines Daseyns in ihm selbst finde. — Ganz ähnlich äußert sich auch Philo über diese Form des Heidenthums im Unterschiede vom Bilderdienste de dec. orac. ed. M. II, p. 191 unt. — Ἐπὶ τούτοις μ. ὀλ.] Τούτ. ist Masc.: es liegt auf ihnen ein geringer Vorwurf.

— Subject zu πλανῶνται etc. sind nicht die vorher beschriebenen Heiden, so daß der Sinn wäre: „ob eam rem — minus reprehendendi, *quod Deum quaerunt*“ etc. Houbig.; denn dann hätte der Vf. geradezu mit τάχα γάρ fortfahren können, ohne καὶ αὐτοί, während durch diese letzteren Worte die θεὸν ζητοῦντες zu den τούτοις in einen Gegensatz gestellt werden. Der Vf. als Jude kann unter den θεὸν ζητ. κ. θελ. εὑρ. natürlich nur Israeliten verstehen. Ueber θεὸν ζητ. κ. εὑρ. s. S. 4 f. Aus dem über die Worte αὐτοὶ τάχα etc. Bemerkten geht aber auch hervor, daß γάρ in V. 7 nicht die Erläuterung von πλανῶνται enthalten kann, sondern einen zweiten Grund von ἀλλ' ὅμως — — ὀλίγη angiebt. — Ἀναστρέφεσθαι ἔν τινι wie im Lat. versari in aliqua re, sich womit beschäftigen. — Βλεπόμενα, das Sichtbare, das Weltliche, Hebr. 11, 3.

V. 8 u. 9 enthalten eine Einschränkung der Behauptung in V. 6 u. 7. Da nämlich die Denkkraft dieser Menschen so weit entwickelt gewesen, daß sie die Welt zu erforschen vermochten, so hätten sie sich auch zur Erkenntniß des wahren Gottes erheben müssen. — Πάλιν wird auch bei den Classikern, ganz analog dem deutschen wiederum, da gebraucht, wo ein Gegenstand von einer neuen Seite betrachtet wird, und da diese oft eine ganz entgegengesetzte ist, involvirt es auch den Begriff des Gegentheils, so K. 16, 25. 1 Joh. 2, 8. vgl. Passow u. d. W. — Στοχάζεσθαι, sonst gewöhnlich mit dem Genitiv, im Hellenistischen aber auch mit dem Accus. verbunden, vgl. LXX 5 Mos. 19, 5. Sir. 9, 19; eigentl. nach etwas zielen, dann etwas zu erfassen, zu erforschen suchen. Αἰών (s. S. 104. Anm.) hier nach Analogie von עולם, im Chaldäischen und Rabbinischen, „das, was in der Zeit ist, die Welt,“ K. 14, 6. 18, 4; so der Plural des Wortes Hebr. 1, 2. 11, 3.; welcher Sprachgebrauch auch ins Arabische übergegangen ist, vgl. Tholucks Comment. z. Br. an d. Hebr. 1, 2. Στοχ. αἰ. die Welt erforschen, nämlich nach ihren Theilen, ihrer Einrichtung, Zusammenhange, Vortrefflichkeit u. s. w. Statt τούτων erwartet man τούτου auf αἰῶνα bezogen;

Pseudos. hat aber noch ἔργα θεοῦ (V. 7) oder κτίσματα (V. 5) im Sinne. Wie sich derselbe die Gotteserkenntniß durch die Kenntniß der Welt vermittelt dachte, ergiebt sich mit unverkennbarer Klarheit aus V. 3—5, nämlich die Menschen sollten durch die Eigenschaften des Weltlichen zur Reflexion über die viel höheren Eigenschaften des Göttlichen sich anregen lassen. Nachdem man einmal sich Kenntniß der Ersteren verschafft habe, sey es nicht mehr schwer, zur Erkenntniß der Letzteren sich zu erheben.

K. 10—K. XIV, 1—8. Thorheit des roheren Götzendienstes, der Bilderverehrung. Man vgl. hiezu folgende Stellen: 5 Mos. 4, 28. Jes. 40, 18—20. 41, 7. 44, 9—20. 46, 5—7. Jerem. 2, 28. 10, 3—15. Ps. 115, 4—8. 135, 15—18. Brief des Jerem. 4 ff. — Je weniger es auch ursprünglich in der Idee der Götter-Bildsäulen und Gemälde liegen konnte, dieselben für wirklich belebte Wesen zu halten: desto näher mußte es doch dem rohen Haufen gelegt seyn, die Abbildungen mit den Gottheiten selbst zu identificiren; und in sofern ist das nachfolgende Räsonnement des Vfs., wie auch das in den angeführten alttestamentl. Stellen, gerechtfertigt.

V. 10 wird jene Thorheit zuerst im Allgemeinen darin nachgewiesen, daß man auf Todtes, auf Werke von Menschenhänden, seine Hoffnung setze. — Ταλαιπ. δέ sc. οὗτοί εἰσι. — Ἐν νεκροῖς, vgl. K. 15, 17, steht nicht im Gegensatz zu Jehova, dem lebendigen Gott, sondern zu den im Vorigen genannten Werken der Schöpfung und den Naturkräften, die dem Menschen doch wenigstens Nutzen oder Schaden bringen. Ganz ähnlicher Gegensatz im Brief des Jerem. V. 60—63. — Καλεῖν entweder nennen, d. i. wofür erklären, oder anrufen, wie LXX Jes. 65, 1. Daß der Aorist ἐκάλεσαν eben so wie die Aoriste in V. 11—16 nicht ein abgeschlossenes vergangenes Factum bezeichnen, sondern wie K. 1, 16, S. 35 zu fassen ist, sehen wir aus V. 17 ff., wo die Rede ins Präsens übergeht. — Χρυσὸν — — ἐμμελέτ.] Man hat nicht nöthig, mit Brmst. χρ. u. ἀργ. adjectivisch zu fassen, sondern die Worte sind so zu verstehen: „Gold und Silber als

Gebilde der Kunst." Vgl. Apstgsch. 17, 29. — *Λίθου—ἀρχαίας*] Durch das Beiwort *ἀρχαίας* soll die Statue als eine in Folge ihres hohen Alterthums den Menschen unerklärliche Erscheinung dargestellt werden, welche ihnen darum als ehrwürdig gelte und göttliche Verehrung zu verdienen scheine.

V. 11—16 sucht der Vf. die Thorheit des Götzendienstes dadurch in recht helles Licht zu stellen, daß er mit beißendem Witz und bitterem Sarkasmus die Verfertigung der Götzenbilder individualisirend veranschaulicht. Es liegt dieser Schilderung die Stelle Jes. 44, 9—20 zu Grunde.

V. 11. *Δέ* dient zur Anreihung, s. die Bem. zu K. 1, 9, S. 22. Eben so in V. 12 u. 13. Nach der gewöhnlichen Lesart würde nun der zu *εἰ* gehörende Nachsatz mit *ἀπεἰκασε* in V. 13 beginnen. Allein die Handlungen *ἔγλυψε, ἐτύπωσε, ἀπεἰκασε* sind mit einander so eng verknüpft, daß die letzte unmöglich durch die Annahme eines Nachsatzes bei *ἀπεἰκ.* von den beiden vorhergehenden losgerissen werden kann, daher ich mit Codd. Alex. 254. 296 *τέ* nach *ἀπεἰκ.* zu lesen nicht abgeneigt bin. Nun fehlt freilich grammatisch der Nachsatz; dieses kann aber nicht weiter auffallen, denn V. 11 ff. fügt der Vf. ein neues Beispiel zu den in V. 10 genannten hinzu, daher man *ταλαιπωρός ἐστι* vor *εἰ* hinzuzudenken hat. — *Εὐκίνητον* kann hier nur bedeuten: was sich leicht bearbeiten läßt, handlich, eigentlich was sich leicht bewegt in der Hand des Arbeiters. — *Ἐκπρίζειν*, heraussägen, nämlich aus einer Menge oder Reihe anderer Bäume.

V. 12. Statt *ἀποβλήματα* haben Cod. Alex. 55. 296 und 5 von Philos Handschriften *ὑπολείμματα*, was offenbar weit schwächer ist als *ἀποβλ.*, der Abwurf; denn das Uebriggebliebene ist ja nicht nothwendig zu demselben Zweck unbrauchbar. — Ueber *ἐμπλήθ.* vgl. die Bem. zu K. 5, 7. S. 130.

V. 13. *Τὸ ἐξ αὐτ. ἀποβλ.* das Schlechteste vom Abwurf, das krumme und knotige Holzstück (*ξύλ. σκολ. κ. ὀζ. συμπεφ.*), das nicht einmal zum Verbrennen taugt. *Ἐπιμέλεια ἀργίας* Beschäftigung im Müßiggang. Der Vf.

läßt alſo den Künſtler das Idol in einer müßigen Stunde verfertigen, in welcher er nichts Beſſeres zu arbeiten hat; ein bitterer Sarkasmus, der durch die Lesart des Alex. und der meiſten von Philos Codd.: ἐργασίας, ganz verloren geht. — Ἐμπειρία συνέσεως, angeübte Geſchicklichkeit, d. i. Kunſtfertigkeit. Bauermſt. dagegen findet einen Tadel in dieſen Worten: „Sola experientia duce effinxit in trunco hominis imaginem, non arte neque sapiente consilio, quibus regitur, qui condidit navem (τεχνίτης σοφίᾳ κατεσκ. C. 14, 2).“ Allein mir ſcheint dieſe Anſicht von den Worten nicht haltbar, denn auch den Verfertigern der Götzenbilder geſteht Pſeudoſ. Kunſttrieb und Kunſtſinn zu, K. 14, 18—20, wenn auch nur als κακότεχνον ἐπίνοιαν, K. 15, 4. — In ähnlicher Weiſe beklagt Philo, de vit. contempl. ed. M. II, 472, die Thorheit des Bilderdienſtes, indem der Stein oder das Holz, woraus das Bild gemacht, vorher noch völlig ungeſtaltet waren, als ſie der Steinbrecher oder Baumfäller aus ihrer natürlichen Verbindung lostrennte und deren den aus ihnen gebildeten Götterbildern verwandte Theile zu Waſſerbecken, Fußbänken und weit unedleren Gefäßen verwandte. Vgl. auch Horat. Sat. I, 8, 1 sqq.:

> Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,
> Cum faber incertus, scamnum faceretne Priapum,
> Maluit esse Deum. Deus inde ego ...

Seneca in einem Fragment bei Auguſtin, civ. Dei 6, 10: „Sacros immortales inviolabilesque Deos in materia vilissima atque immobili dedicant; habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixtos ex diversis corporibus induunt. Numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur.“ Und in einem anderen Fragm. b. Lactanz Inst. div. II, 2, 14: „Simulacra Deorum venerantur, illis supplicant genu posito, illa adorant, illis per totum assident diem aut adstant, illis stipem faciunt, victimas caedunt: et cum haec tantopere suspiciant, fabros, qui illa fecere, contemnunt.“

V. 14. Καταχρίσας μίλτῳ] Bei Griechen und

Römern wurden in den älteſten Zeiten die Götterbilder mit Mennig überſtrichen, vgl. Heyne zu Virg. Ecl. VI, 22. Plin. H. N. XXXIII, 7, 36. XXXV, 12, 45, welche Sitte ſpäterhin bloß bei den Feldgöttern ſich erhielt, Virg. Ecl. X, 26 sq. Wahrſcheinlich ſah man in der früheren, roheren Zeit in der hervorſtechenden rothen Farbe ein Zeichen der Erhabenheit und Würde, daher auch in den früheren Zeiten des römiſchen Staates die Sieger bei den Triumphzügen das Geſicht mit Mennig färbten, vgl. Plinius in der erſten Stelle und dazu Harduins Anmerk.

V. 15. *Οἴκημα*, nicht Tempel, vgl. Jeſ. 46, 7, denn dazu würde *ἀξ. αὐτοῦ* nicht recht paſſen, durch welchen ironiſchen Beiſatz das *οἰκ.* als klein und dürftig dargeſtellt werden ſoll, ſondern wahrſcheinlich eine Niſche, um Bildniſſe hineinzuſetzen, für welche Erklärung auch die gleichfolgenden Worte ſprechen. — *Ἀσφαλισ. σιδήρῳ*] Vgl. Jeſ. 40, 19. 41, 7.

V. 16. *Ἵνα μὲν — προενόησεν αὐτοῦ*] „Trotz deſſen, daß er es feſt an die Wand anklammert, trifft er auch noch andere Vorrichtungen, daß es nicht fallen kann.“ Gaab. Allein dann würde der Vf. gerade den Hauptbegriff des Satzes, den „der anderweiten Vorrichtungen,“ weggelaſſen, und folglich zum Mindeſten ganz undeutlich ſich ausgedrückt haben. Richtiger faſſen wir daher den Satz als folgernde Reflexion über *ἀσφαλισ. σιδήρῳ*: „Damit es alſo nicht falle“ u. ſ. w.

V. 17—Kp. XIV, 1—8 zeigt der Vf., welche Thorheit es ſey, in den wichtigſten Angelegenheiten des Lebens ſo gebrechliche, ohnmächtige Gegenſtände um Beiſtand anzurufen.

V. 17. *Κτήμ. γάμ.* und *τέκνα* ſind zuſammengeſtellt als die wichtigſten Angelegenheiten des irdiſchen Lebens. *Γάμοι* erklären Haſſe, Nachtig. und Gaab durch Gattin, welche Bedeutung das Wort bisweilen hat, z. B. Xenoph. Cyr. VIII, 4, 19; allein umfaſſender wird der Gedanke, wenn wir es in der Bedeutung Ehe nehmen, alſo *περὶ γ. προσεύχ.* um eine glückliche Ehe bitten. Ueber den Plural *γάμοι* ſ. die Anm. zu 10, 11.

V. 18. 19. Durch die Gegensätze in beiden Versen sucht der Vf. seinen Spott zu erhöhen. — Der gewöhnlichen Lesart τὸν νεκρόν u. τὸν ἀπειρότατον ziehe ich die der Codd. Alex. 157. 248. Ed. Compl. τὸ νεκρ. u. τὸ ἀπειρ. vor, theils um mehr Gleichmäßigkeit in die Rede zu bringen, wegen der übrigen Neutra, theils weil durch das Neutrum der Superlativ gesteigert wird; τὸ ἀπειρότατον, das Unerfahrenste, d. i. hier: das Rathloseste, was sich überhaupt denken läßt. — *Βάσις* meton. statt πούς. — Χεῖρες Handlungen, Hanthierung, s. die Bem. zu K. 1, 16. S. 36.

K. XIV, 1. *Πάλιν*, „in einem anderen Falle." — *Πλοῦν στέλλεσθαι* sich zur Schifffahrt anschicken, wie *στέλλεσθαι πορείαν* bei Polyb. IX, 24, 7; *στ. ἔφοδον* 2 Macc. 5, 1. — Ἄγρια κύματα ist hier statt θάλασσα gewählt, um die Gefahr der Schifffahrt zu bezeichnen und damit anzudeuten, wie sehr man zu ihr höheren Beistandes bedürfe. — *Σαθρόν* morsch, dann überhaupt: gebrechlich, gering, schlecht. — Durch die Lesart der Codd. Alex. 157, der Vulg. u. des Arab.: ξύλου statt πλοίου wird der Gegensatz noch significanter und dem Streben des Schriftstellers nach Gleichklang angemessener.

V. 2 werden mittelst γάρ die Worte πλοίου σαθρότερον ξύλον erklärt. Die Lesart τεχνῖτις σοφία κατεσκ. im Cod. Alex. 68. 157. Ed. Compl. u. bei Clem. Alex. ist zwar, formell betrachtet, ausgesuchter, kommt aber im Sinne mit der gewöhnlichen, τεχνίτης σοφίᾳ κατεσκ. überein. Denn auch nach dieser kann σοφία nicht gewöhnliche menschliche Kunst bedeuten, weil der Vf. diese auch den Verfertigern der Götzenbilder zugesteht (s. zu K. 13, 13), sondern nur von der göttlichen Weisheit verliehene Kunstgeschicklichkeit, nach dem in uns. Buche gangbaren Begriffe von σοφία, vgl. 2 Mos. 31, 2—4. Sinn: Zweierlei habe das Schiff vor dem Götzenbilde voraus, 1) daß der Erwerbstrieb dem Menschen die erste Idee seiner Verfertigung eingegeben, und Letzterer schon darum auf die Festigkeit desselben größere Sorge verwandt, und 2) unter dem Beistande der göttlichen Weisheit es verfertigt habe.

V. 3—7. In so wichtigen Angelegenheiten, in welchen die Heiden sich den Götzenbildern anvertrauen, könne doch nur Gottes Vorsehung allein helfen und retten, welchen Gedanken der Vf. an dem Beispiele der Schifffahrt erläutert.

V. 3. 4. Ueber den Vatersnamen Gottes, s. die Bem. zu K. 11, 10; über *πρόνοια* zu K. 6, 7. Das Folgende, *ὅτι ἔδωκας — — ἀσφαλῆ* ist von den neueren Erklärern als eine allgemeine Behauptung und daher der Aorist *ἔδωκας* in der Bed. pflegen genommen worden, in dem Sinne, daß Gott die Schiffe auf dem Meere, durch die Fluthen lenke; zu *διακυβ.* supplirt man *πλοῖον*. Allein dann macht *ἄνευ τέχνης* in V. 4 Schwierigkeit, und zweitens würde der Satz *θέλεις δὲ — — ἔργα* in kein organisches Verhältniß zu V. 3 u. 4 treten, sondern sich ganz lose anreihen. Diese Schwierigkeiten schwinden, sobald man mit mehren Aelteren, wie Pellican und Baduell (ähnlich auch Lor. u. Corn. a Lap.), den Satz *ὅτι ἔδωκ. — ἀσφ.* auf den Durchzug der Israeliten durchs rothe Meer bezieht; dann behält der Aorist seine gewöhnliche Bedeutung als Präteritum, und der Vf. will zeigen, wie zuletzt doch Alles nur auf Gottes unmittelbares Wirken ankomme, nicht auf irdische Hilfsmittel. Auch springt nach dieser Erklärung der Gegensatz in V. 5 scharf ins Auge: Jenes Beispiel des Durchzugs durchs rothe Meer beweise, daß man nicht einmal der Schiffe bedürfe (V. 4): aber Gott wolle die Werke seiner Weisheit nicht unbenutzt sehen, darum gestatte er den Gebrauch der Schiffe. — *Διακυβερνᾶν* kann bei dieser Erklärung nur neutral gefaßt werden, wie oft unser deutsches regieren; auch 3 Macc. 6, 2 wird es von der Vorsehung gebraucht. *Ἵνα κἂν — ἐπιβῇ*] *Ἵνα* fehlt in Cod. 23. 253, während 55. 106. 248. 261. 296 bloß *ἵνα καὶ* haben, welche Varianten daher rühren, daß man die Worte nicht zu construiren wußte, nämlich: *ἵνα τις ἐπιβῇ κἂν ἄνευ τέχνης* sc. *ᾖ*, vgl. 15, 12. *Ἄνευ τέχνης* erklären die Neueren: ohne die Kunst ein Schiff zu lenken, Grot. sogar: ohne schwimmen zu können. Allein *τέχνη* ist offenbar in Bezug auf *τεχνίτης* in V. 2 gesagt und kann demnach

ır von der Schiffbaukunſt verſtanden werden, und in Folge
ſſen kann es auch metonymiſch ſ. v. a. Kunſtwerk = Schiff
deuten, ſo die Vulg. (sine *rate*), Luth., Strig. u. A.

V. 3. Ἔργα σοφ. σου kann nach der von uns ange-
ommenen Erklärung der beiden vorigen Verſe nur bedeu-
n: das zum Schiffbau dienende Material; nach der ge-
öhnlichen Erklärung aber „res eae omnes, quae opc
avigationis hominibus utilitatem adferunt, quaeque
ne illa forsan nulli usui fuissent.“ Brmſt. Ἀργά
nbenutzt, iſt um der Paronomaſie willen vom Vf. ge-
ählt: ἀργὰ ἔργα. Ἐλάχιστον ξύλον, wie bei Senec.
ed. 306: tenue lignum, vom Schiffe gebraucht, vgl.
. 10, 4: εὐτελὲς ξύλον. Σχεδία hauptſächlich ein ſchnell
ıd leicht gezimmertes Fahrzeug. Beide Ausdrücke ſind ge-
ählt, um anſchaulich zu machen, wie bei der Schifffahrt
lles von Gottes Lenkung und Beiſtande abhänge. Der
oriſt διεσώθησαν weiſt auf bereits wahrgenommene Fälle
n, von denen der einem Juden wichtigſte in V. 6 als
eweis angeführt wird.

V. 6. Beiſpiel der Rettung des Noah. Vgl. die
em. zu K. 10, 4. Ἀρχῆς ſ. v. a. ἐν ἀρχῇ, vor Alters,
der Urzeit. — Ὑπερηφ. γιγάντων] Vgl. 1 Moſ. 6,
wo auch nach dem Sinne des Originals unter den נְפִלִים
ne Zweifel Rieſen zu verſtehen ſind (vgl. 4 Moſ. 13,
5 f.), wie das Wort ſchon von den LXX, der Vulg.
ıd in der jüdiſchen Tradition verſtanden wurde, vgl.
ir. 16, 7. 3 Macc. 2, 4. Baruch 3, 26. Henoch 7, 12
ıd Hoffmanns Comment. zu dieſem Buche, S. 129 f. —
λπὶς τοῦ κόσμου] meton.: diejenigen, auf denen die
offnung der Welt auf Erhaltung des Menſchengeſchlech-
s beruhte, d. i. Noah und ſeine Familie. — Αἰών hier
engerer Bedeutung als K. 13, 9: die Menſchenwelt,
en ſo K. 18, 4. — Γένεσις, hier das Menſchengeſchlecht,
l. die Anm. zu K. 3, 12.

V. 7 enthält den Grund von dem glücklichen Ausgange
r Fahrt Noahs. Ueb. δικαιοσύνη vgl. S. 3.

V. 8—10 die Erwähnung des geſegneten Holzes führt
n Vf. auf deſſen Gegentheil, das zu fluchwürdigem Zweck

bearbeitete Holz, das Götzenbild, zurück, und veranlaßt ihn, über den Fluch und die Strafe sich auszusprechen, welche über das Heidenthum ergehen werde.

V. 8. Man interpungire: τὸ χειροπ. δὲ ἐπικατάρατον, αὐτὸ καὶ ὁ ποιήσας αὐτό. — Ὅτι ὁ μὲν εἰργάζ.] weil er es gemacht hat, nämlich zu dem Zwecke, daß es Idol sey. — Φθαρτόν ist Prädicat zu τὸ δέ: dieses aber, obschon es vergänglich war, Gott genannt wurde, d. h. göttliche Ehre erhielt, und so dem höchsten Wesen gleichsam seine Ehre raubte. Klarer tritt das Verhältniß der Sätze zu einander hervor, wenn man sich die Worte so gestellt denkt: ὁ μὲν (sc. ἐπικατάρατος), ὅτι εἰργάζετο, τὸ δὲ (sc. ἐπικατάρατον), ὅτι φθαρτὸν (ὄν) θεὸς ὠνομάσθη.

V. 9. Ἀσέβεια ist hier nicht Sünde oder Sündhaftigkeit, sondern vermöge des Parallelismus, indem es dem χειροπ. in V. 8 entspricht, Werk der Gottlosigkeit.

V. 11 macht der Vf. von dem V. 9 u. 10 als allgemeine Wahrheit ausgesprochenen Satze über die den Sünder und seine Werke treffende göttliche Strafe specielle Anwendung auf das Heidenthum, und kehrt so im Wesentlichen zu dem in V. 8 ausgesprochenen Gedanken zurück; er bewegt sich also im Kreise. Bloß des Verfertigers des Idols wird nicht wieder gedacht, dagegen wird der schädliche Einfluß des Heidenthums auf die Menschheit erwähnt. — Ἐν εἰδώλοις ἐθνῶν ἐπισκοπὴ ἔσται] Aus diesen Worten schloß Eichhorn (Einl. in die Apokr. S. 162. Anm. 2), Pseudosalomo habe die Götter der Heiden für Dämonen gehalten, weil er Gott an ihnen Strafe nehmen lasse und sie daher für vernünftige Wesen gehalten haben müsse; vgl. oben S. 74. Anm. Dem steht aber entgegen, daß der Vf. den Idolen ausdrücklich alles Leben abspricht und sie νεκρά und ἄψυχα nennt, s. K. 13, 10. 17. 14, 29. 15, 5. 15 ff. Auch Jeremias, K. 10, 15. 46, 25 verheißt, daß die Götter der Heiden Strafe treffen werde, in der ersten Stelle neben dem Gedanken, daß sie nichtig seyen. Es ist dieß bloß poetische Redeweise zur Bezeichnung des Gedankens, daß das Heidenthum der-

einſt vernichtet werde, vgl. V. 14. Die Idole gelten demnach als Symbole und ihre Verfertiger als Repräſentanten des Heidenthums. — Ueber ἐπισκοπή ſ. S. 66. Vulg.: non erit respectus; der Ueberſ. las alſo οὐκ und nahm ἐπισκ. in der Bed. „Rückſicht, Schonung.“ — Ἐν κτίσματι — — ἐγενήθησαν] Ἐν κτίσματι iſt ſchwierig. Brmſt. will ἐν κτίσμασι leſen (ſo auch Cod. 23) und dazu ὄντα ſuppliren. Richtiger aber nimmt man wohl einen hebraiſirenden Gebrauch des ἐν an, nach welchem es ausdrückt, in welchem Weſen ein Subject beſtehe (das ſogen. ב essentiae): „als Gottes Geſchöpf,“ ſ. Ewald (kl.) hebr. Gr. S. 325. Ueber βδέλυγμα ſ. zu K. 12, 23.

Kap. XIV, V. 12—31.

Der Vf. ſucht den Urſprung des Bilderdienſtes nachzuweiſen (V. 12—20), und zeigt den höchſt verderblichen Einfluß des Heidenthums auf Leben und Sittlichkeit (V. 21—31).

V. 12—14 bilden den Uebergang von dem vorigen Abſchnitte zu dem nun zu erklärenden. Der Vf. ſpricht im Allgemeinen von dem Urſprunge des Bilderdienſtes und ſeinem nichtigen Grunde.

V. 12. Πορνεία faſſen Mehre in der Bed. Götzendienſt (vgl. die Anm. zu K. 3, 16). Dagegen ſpricht aber 1) daß die Ausdrücke Hurerei, Ehebruch u. dgl. im A. T. immer nur von dem abgöttiſchen Theile der Israeliten, nicht von den Heiden vorkommen, da bloß das Verhältniß Jener zu Jehova unter dem Bilde der Ehe dargeſtellt werden konnte. Hier aber iſt ja vom Heidenthume an ſich die Rede. 2) ſoll durch V. 12 der letzte Satz des vorhergehenden Verſes, εἰς σκάνδαλα — — ποσὶν ἀφρόνων, d. i. daß der Götzendienſt den Menſchen Anlaß zur Sünde geworden ſey, erläutert werden. Richtiger erklären daher die meiſten Ausleger das Wort durch Unſittlichkeit überhaupt, in ſofern die Geſchichte lehrt, daß Wolluſt und Unzucht den Mittelpunct des heidniſchen Sittenverderbens ausmachte. Für dieſe Erklärung ſpricht auch der parallele Ausdruck φθορὰ ζωῆς.

V. 13. *Οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*] sc. τὰ εἴδωλα. Zu dieſem Gedanken, daß die früheſte Religion Monotheismus geweſen ſey, war Pſeudoſal. wohl nicht, wie neuere Theologen und Philoſophen, welche derſelben Anſicht ſind, durch Reflexion über das Weſen der religiöſen Anlage im Menſchen, ſondern durch die heil. Schrift gelangt, nach deren Berichte die erſten Menſchen den allein wahren Gott erkannten und anbeteten. *Οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται*] Worauf der Vf. dieſe Hoffnung, eine meſſianiſche im weiteren, aber edelſten Sinne (vgl. dazu die Bem. zu Kp. 18, 4), ſtütze, erklärt er im folgenden Verſe.

V. 14. Der Götzendienſt habe einen eitlen und nichtigen Urſprung, er könne daher auch nicht für immer beſtehen. *Κενοδοξία* kann hier nicht Eitelkeit, Ehrſucht bedeuten, denn auf dieſe läßt ſich die V. 15 angenommene, erſte Veranlaſſung zum Bilderdienſte nicht zurückführen, die vielmehr einen edleren Grund in der Trauer über geliebte Todte hatte, ſondern: „thörichtes Meinen, eitler Wahn.“ — Statt *εἰς κόσμον* iſt nach den meiſten kritiſchen Auctoritäten (ſ. Holmes zu d. St.) zu leſen: *εἰς τὸν κόσμον*. — *Ἐπενοήθη*, nämlich von Gott. Dieſes Wort iſt vielleicht im Gegenſatze zu der vorhergenannten menſchlichen, aber falſchen *ἐπίνοια* gebraucht.

V. 15—20 ſucht der Vf. einen doppelten Urſprung des Bilderdienſtes in Menſchenvergötterung nachzuweiſen, 1) in der Trauer über geliebte Todte, deren Gedächtniß man in Bildniſſen zu bewahren geſucht, die man aber nachher göttlich verehrt habe (V. 15. 16), 2) in der fürſtlichen Perſonen gezollten Schmeichelei, indem fern wohnende Unterthanen deren Gegenwart durch Bildniſſe ſich zu erſetzen und gegen dieſe ihre Ehrfurcht an den Tag zu legen geſucht hätten (17—20).

V. 15. *Ἄωρον* heißt die Trauer, indem ſie über den Verluſt eines noch nicht zur gehörigen Reife gelangten Kindes entſteht. — Ein Beiſpiel zu der Behauptung des Vfs. in dieſem Verſe finden wir von Fulgentius in ſeinem Mythologicum, ed. van Staveren in den Auctt. mythograph. lat. Lugd. et Amstelod. 1742. p. 622 sqq.

aus des Lacedämoniers Diophantus Antiquitäten angeführt. Ein Aegypter, Syrophanes, gerieth über den Tod seines Sohnes in namenlosen Schmerz: „denique doloris angustia, quae semper inquirit necessitatis solatium, filii sibi simulacrum in aedibus instituit. — — Denique idolum est. — — Namque universa familia in domini adulatione aut coronas plectere aut flores inferre aut odoramenta simulacro succendere consueverat. Nonnulli etiam servorum culpabiles domini furiam evitantes ad simulacrum profugi veniam merebantur“ etc. Auch Cicero beabsichtigte, auf dieselbe Weise das Bild seiner verstorbenen Tochter Tullia zu consecriren. Er sagt in einem Fragment bei Lact. Instt. div. I, 15, 20: „Te omnium optimam doctissimamque, approbantibus diis immortalibus ipsis in eorum coetu locatam ad opinionem omnium mortalium consecrabo.“ In umgekehrter Weise soll nach einer alten Sage schon Seruch (1 Mos. 11, 20 ff.) aus Ehrfurcht Bilder seiner Vorfahren sich gemacht, seine Nachkommen aber denselben göttliche Ehre erwiesen haben. Vgl. Suidas unter Σερούχ. Auch die Römer scheinen ihre Laren für die Manen verstorbener Vorfahren gehalten zu haben.

V. 16. Brmst. will nach ἐφυλάχθη ein Punctum gesetzt, und den Satz καὶ τυράννων — — τὰ γλυπτά zum Folgenden gezogen wissen, so daß der Vf. schon mit diesen Worten auf die zweite Art der Entstehung des Bilderdienstes übergehen würde. In diesem Falle würde V. 17 die nähere Bestimmung zu dem Satze καὶ τυρ. — — γλυπτά enthalten. Dagegen spricht aber, daß V. 17 nicht von einer angeordneten, sondern freiwillig, aus Schmeichelei gegen die Fürsten, angenommenen Bilderverehrung die Rede ist. Es springt aber der enge Zusammenhang der Worte καὶ τυρ. — — γλυπτά mit dem Vorhergehenden deutlich ins Auge: Was Anfangs Familiensitte war, ging mit der Zeit in ein Staatsgesetz über und wurde als solches durch Befehle der Herrscher befestigt. — Wohl aber wird Pseudosalomo in natürlicher Ideenassociation durch die Erwähnung der Herrscher veranlaßt, ohne Weiteres in

V. 17 zu der zweiten Art der Entstehung des Bilderdienstes überzugehen, ohne äußerlich anzudeuten, daß etwas Neues beginne. — Ἐν ὄψει, coram. Ἐμφανῆ verbinden Hasse, Kleuk., Nachtig. u. A. mit ἐποίησαν in der Bed. „öffentlich aufstellen.“ So kommt aber der Ausdruck nirgends vor; näher hätte dem Vf. doch wohl, wenn er diesen Sinn hätte ausdrücken wollen, ἀνατιθέναι oder προτιθέναι gelegen. Vielmehr ist ἐμφανῆ mit εἰκόνα zu verbinden: „*effigies*, quae regem monstrat talem, qualis est, *in qua rex conspicitur.*“ Brmst. — In διὰ τῆς σπουδῆς ist nach den Codd. Alex. 55. 106. 157. 254. 261 der Artikel zu streichen, da er, wo διά mit dem Genitiv, bei Umschreibung adverbialer Begriffe, zur Bezeichnung vermittelnder Gemüthszustände dient (so hier διὰ σπ. = σπουδαίως, Win. S. 399), ebenso ungebräuchlich, als entbehrlich ist, s. Win. S. 119. Σπουδή ist hier der Eifer, mit welchem man dem Bilde Huldigungen darbrachte. — Statt κολακεύωσι ist nach den vorhergenannten Codd. u. 248 zu lesen: κολακεύσωσι, weil die Handlung keine noch in die Gegenwart herüberreichende ist. — Bekannt ist aus dem Alterthume die ganz ähnliche Meinung des Euemeros, daß die Götter ursprünglich berühmte und verdiente Menschen gewesen seyen, vgl. Cic. de nat. Deor. I, 42. Sext. Empir. adv. Math. IX, 17. p. 552, die auch mehre Kirchenväter theilten, so Clem. Alex. b. Euseb. Praep. ev. II, 6. Lact. Instt. div. I, c. 14. 15. II, 2.

V. 18. Gewöhnlich faßt man ἀγνοοῦντας in ganz allgemeinem Sinne, gleichbedeutend mit ἄφρονας, während man das καί entweder ganz übersieht, oder zu ἡ τοῦ τεχν. φιλοτιμία zieht, wogegen aber die Stellung dieser Partikel streitet. Dieß erkannte Brmst. und erklärt deßhalb καὶ ἀγν. durch „*adeoque nescios*, quem effigies repraesentaret. Gnaros summum erga regem studium, at ignaros operis pulchritudo ad adorationem permovit.“ Ἔπιτασις faßt er in intensivem und extensivem Sinne zugleich, d. h. von der Steigerung der Ehrfurcht gegen das Bild und von der Vermehrung der Zahl seiner Verehrer. Allein gegen diese Ansicht streitet der enge Zusammenhang mit

. 19 u. 20, welche Verse den Grund von V. 18 enthal-
n und nachweisen, worin die ἐπίτασις θρησκείας bestehe,
ämlich darin, daß die Bilder aus Gegenständen menschlicher
erehrung zu solchen göttlicher Anbetung, σέβασμα, erhoben
orden seyen; daraus folgt aber, daß οἱ ἀγνοοῦντες die-
lben Personen seyn müssen, welche in V. 17 Subject
aren. Denn wären es, wie Brmst. meint, solche, welche
cht wußten, wer die abgebildete Person sey, so hätten sie
eselbe auch nicht kurz vorher als Menschen verehren kön-
n (V. 20). Man erklärt daher καὶ τοὺς ἀγν. wohl am
chtigsten: „selbst ohne daß sie es wußten," nämlich „daß
e Macht der Kunst sie bezauberte." — Θρησκείας]
. τῆς εἰκόνος. Unter den verschiedenen Ableitungen des
Worts θρησκ. ist die von τρέω, θρέω, zittern, wohl
e beste, indem sich auch θρέσκος, θρεσκεία, θρεσκεύω
schrieben findet, so daß der ursprüngliche Begriff des
Worts der der Scheu vor einer höheren Macht war, wie
rselbe auch anderen Worten zu Grunde liegt, welche das
zeichneten, was wir Religion nennen, so dem hebr.
יִרְאַת יְהֹוָה, dem griech. εὐσέβεια und θεοσέβεια, dem
t. religio; vgl. J. G. Müller über Bildung und Ge-
auch des Wortes religio, in den theol. Studien und
ritiken, 1835. 1 Heft. S. 121 f. — Φιλοτιμία nicht
r künstlerische, sondern, wie aus V. 18 hervorgeht, der
meine Ehrgeiz, von welchem der Künstler getrieben wurde,
s Streben, bei den Mächtigen Ansehen zu gewinnen.

V. 19. Τάχα fassen die Erklärer in der attischen Be-
utung vielleicht, wodurch aber die Behauptung sehr
t Kraft verliert. Wir ziehen die gewöhnliche Bedeutung,
hnell, eilig, vor, wodurch der Eifer bezeichnet wird,
it welchem der Künstler dem Mächtigen zu gefallen strebt.
- Ὁμοιότης, nicht das Bild selbst (Brmst.), sondern
e in demselben auszudrückende Aehnlichkeit. Diese bemüht
ch der Künstler zu größerer Schönheit, ἐπὶ τὸ κάλλιον,
t erheben, nämlich als die abzubildende Person von Na-
r besitzt.

V. 20. Τὸ δὲ πλῆθος — — ἐργαζίας] Diese
behauptung paßt nur auf Abbildungen griechischer Gott-

heiten, indem allein dieſe nach dem Ideale menſchlicher Schönheit gefertigt waren. — *Τὸν πρὸ ὀλίγου — — ἐλογίσαντο*] Dieſe Worte ſind inſtructiv zur Beſtimmung der Bedeutung von *σέβασμα* als Gegenſtand göttlicher Verehrung, 2 Theſſ. 2, 4. Bildſäulen, Gemälde, Tempel und Altäre hießen *σεβάσματα*, K. 15, 17. AG. 17, 23. Vgl. Suiceri Thes. II, p. 942.

V. 21—31. Schilderung des höchſt verderblichen Einfluſſes des Heidenthums auf die Sittlichkeit der Menſchen. Verwandt iſt die Stelle Röm. 1, 24 ff. — Unſer Vf. hat demnach die enge und unzertrennliche Verbindung zwiſchen religiöſer Erkenntniß und Sittlichkeit in ihrer vollen Bedeutung und Klarheit erkannt. Wie nach ſeiner Theorie ſittliche Reinheit zur Erkenntniß göttlicher Dinge befähigt (ſ. S. 13): ſo zeigt er jetzt, wie umgekehrt der religiöſe Irrthum auch moraliſch verderblich ſey. — Daß Pſeudoſalomo im Ganzen genommen die Farben nicht zu grell aufgetragen, ſondern ſeine Schilderung größtentheils dem heidniſchen Leben ſeiner Zeit ſelbſt entnommen habe, dafür finden wir den überzeugendſten Beweis in Tholucks Abhdl.: „Ueber das Weſen und den ſittlichen Einfluß des Heidenthumes beſonders unter Griechen und Römern mit Hinſicht auf das Chriſtenthum", in Neanders Denkwürdigkeiten aus d. Geſch. des Chriſtenth. u. des chriſtl. Lebens. I Bd. Berl. 1823. S. 1 ff. *), welche als Commentar zu vorliegendem Abſchnitt betrachtet werden kann.

V. 21. *Συμφορά* bezieht ſich auf den Inhalt von V. 15; *τυραννὶς* auf den von V. 16 ff. *Δουλεύειν*, per Zeugma mit zu *συμφ.* bezogen, kann nur bedeuten: ſich vom Unglück überwältigen, zu falſcher Denk- und Handlungsweiſe fortreißen laſſen. *Ἄκοιν. ὄνομα*] Vgl. Jeſ. 42, 8.

V. 22. *Ἀλλὰ καὶ μεγάλῳ — — προσαγορεύουσι*] Vor *μεγάλῳ* iſt nach den Codd. Alex. 157.

*) Das Reſultat dieſer Abhandlung wird durch die im entgegengeſetzten Sinne verfaßte Arbeit von Zell: „Ueber das Sittliche in der griech. Volksreligion" in ſ. Ferienſchriften, Th. I, S. 177—206 nicht umgeſtoßen.

8. 254. 296. u. Ed. Compl. ἐν einzuſchalten. Ἀγνοίας
λεμος Krieg, der aus der Unwiſſenheit entſteht oder mit
r verknüpft iſt. Mit Unrecht verſteht Brmſt. hierunter
e verſchiedenen ſich widerſprechenden Lehren und Mythen
er die Götter, ihren Urſprung, ihre Macht u. ſ. w. Denn
viel Widerſprechendes dieſe in ſich enthalten mochten, ſo
nig kann man doch ſagen, daß über ſie geſtritten worden
äre. An die Streitigkeiten der Philoſophen über das
eſen der Götter kann man aber auch nicht denken, da ja
n der Volksreligion, dem Götzendienſte, die Rede iſt.
έγας πόλεμος aber entſpricht dem τοσαῦτα κακά, und
entgegengeſetzt der εἰρήνη. Nun werden V. 23 ff.
τοσαῦτα κακά näher beſchrieben, μέγ. πόλ. kann daher
r im tropiſchen Sinne gefaßt werden von dem wüſten
lden Weſen im Rauſche des Laſters, wie ſchon Luther
erſetzt, und im Gegenſatz mit εἰρήνη: die innere Unruhe
d Verwirrung des Gemüthes, indem es im Charakter des
olytheismus begründet iſt, daß der ihm ergebene Menſch
zur inneren Lebenseinheit, zum Abſchluß mit ſich ge-
ngen kann, vgl. Tholuck a. a. O. S. 67. Sinn: Ge-
e was für ſie das größte Elend iſt, halten ſie für ein
ück, nämlich weil es ihren ſinnlichen Trieben Befriedi-
ng gewährt.

Im Folgenden haben wir zwei Abſchnitte zu unter-
eiden: 1) V. 23 u. 24 Schilderung der mit den gottes-
nſtlichen Gebräuchen unmittelbar zuſammenhängenden und
rch ſie geheiligten Unſittlichkeiten, und 2) V. 25 ff. die
childerung des unſittlichen Lebens der Heiden im All-
meinen.

V. 23. 24. Τεκνοφόνους τελετάς] Will der
f. hiemit eine Beſchuldigung gegen die vornehmſten Culte
ner Zeit ausſprechen, ſo iſt ſie unwahr, und wir hätten
zunehmen, daß ſich dergleichen falſche Sagen über die
eiden bei den Juden verbreitet hätten, wie ſpäter den
riſten von den Heiden derſelbe Vorwurf gemacht wurde.
ndeſſen fehlen für eine ſolche Annahme hiſtoriſche Data;
läßt ſich eine Veranlaſſung zu ſolchen Beſchuldigungen
cht nachweiſen, wie ſie ſpäter in der chriſtlichen Feier des

Abendmahls lag. Wahrscheinlich ist es daher, daß der Vf. die phönicischen Molechsopfer meint (vgl. zu K. 12, 5). Nun schildert er zwar den verderblichen Einfluß des Heidenthums auf die Sittlichkeit als noch bestehend und fortdauernd, während jene Opfer längst aufgehört hatten; allein es kam ihm doch vor Allem darauf an, zu zeigen, zu welch' gräßlichen Vergehungen das Heidenthum überhaupt führe, und da brauchte er sich an die Chronologie nicht fest zu binden. — *Κρύφια μυστήρια*] Wie aus V. 24 sich ergiebt, denkt der Vf. hauptsächlich an die mit den Mysterien und religiösen Instituten verbundenen Ausschweifungen. Wie die heidnischen Religionen in Naturvergötterung ihren Grund hatten, so waren insbesondere die meisten religiösen Feste, Institute und Mysterien bei den Aegyptern und Griechen der Verehrung der Zeugungskraft der Natur gewidmet, daher es bei ihnen an skandalösen Symbolen, Gebräuchen und Handlungen zur Veranschaulichung dieser Kraft, besonders der geschlechtlichen Vereinigung, nicht fehlte. Namentlich gilt dieses von dem Feste der Cybele, den Thesmophorien, Bacchanalien, den samothrakischen und eleusinischen Mysterien in ihrer Ausartung u. s. w. Vgl. Tholuck a. a. O. S. 143 ff. — *Ἡ ἐμμανεῖς — — ἄγοντες· Ἔμμ. κῶμοι* wilde Gelage, verbunden mit Aufzügen, Tänzen und Gesängen. Die Erklärer fanden Schwierigkeit in den Worten *ἐξ ἄλλων θεσμῶν*, die aber, wenn sie vorhanden wäre, durch Brmst.'s, von Apel gebilligter, Conjectur *ἐξάλλων* nicht entfernt, sondern erhöht würde. Heydenr. erklärt: „nach fremder, ausländischer Sitte," indem eine Nation die Mysterien und Sacra der anderen bei sich eingeführt habe; ein Gedanke, den der Schriftsteller sehr undeutlich und hart durch die Worte ausgedrückt haben würde. Am richtigsten aber faßt man wohl *ἐξ ἄλλων θεσμῶν* als Gegensatz zu *μυστήρια*, „nach anderen Gebräuchen oder Einrichtungen als die Mysterien waren," indem der Vf. vielleicht solche Aufzüge im Sinne hat, welche zu Ehren der Sieger in den Kampfspielen gehalten wurden. — *Ἕτερος δ' ἔτ. — — ὀδυνᾷ*] Als Beispiel zu dieser Behauptung dient eine Nachricht

des Livius, nach welcher in den Bacchanalien auch Meuchelmorde vorfielen, vgl. XXXIX, 8: „Venena indidem intestinaeque caedes: ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent. Multa dolo, pleraque per vim audebantur. Occulebat vim, quod prae ululatibus tympanorumque et cymbalorum strepitu nulla vox quiritantium inter stupra et caedes exaudiri poterat“

V. 25. 26. In der Aufzählung der verschiedenen heidnischen Laster läßt sich eben so wenig eine bestimmte Ordnung nachweisen, als Röm. 1, 29 ff. — *Αἷμα* und *φόνος* scheinen um des größeren Nachdrucks willen zusammengestellt zu seyn. *Φθορά* verstehen manche Ausleger von der Schändung und Verführung unschuldiger Mädchen, in welcher Bedeutung das Wort auch bei den Griechen vorkömmt; da indeß der Vf. erst V. 26 alle die Laster zusammenstellt, welche auf den Geschlechtstrieb sich beziehen, so ist es gerathener, *φθορά* in seiner allgemeinen Bedeutung, Verderben, zu nehmen, und zwar wegen der vorhergehenden Worte, in activem Sinne, von äußerer Schadenzufügung. — *Ταραχή*, statt dessen die Codd. Alex. 55. 68. 106. 157. 248. 253. 261. 296. Compl. Ald. *τάραχος* haben, Zerrüttung (der Lebensverhältnisse), Aufruhr. — *Θόρυβος ἀγαθῶν*] Man ist getheilter Meinung, ob *ἀγαθῶν* Neutrum oder Masculinum sey. Im ersten Falle bedeuten die Worte entweder: Störung der Güter, d. i. Unsicherheit des Eigenthumes (Kleuk., Nachtig.); dieser Begriff scheint aber schon mit in *ταραχή* zu liegen; oder: Störung des Guten, d. i. man suche alles Gute und Edle zu hemmen. Im zweiten Falle ist der Sinn: Man beunruhige die Rechtschaffenen unaufhörlich, suche ihren Frieden zu stören. Diese Seite des heidnischen Lebens konnte Pseudosal. nicht wohl übergehen, da er und sein Volk mit ihr vorzüglich in Berührung kam, vgl. K. 2, 10 ff., und daher ziehe ich diese letzte Erklärung vor. — *Χάριτος ἀμνησία*] Statt der sonst nicht vorkommenden Form *ἀμνησία* ist nach Cod. Alex. 55. 68. 106. 157. 248. 253. 261. 296. Ed. Compl. die richtigere *ἀμνηστία* aufzunehmen. — *Ψυχῶν μιασμός*, Befleckung, Vergiftung (unverdorbener) Seelen durch verführerische Re-

den und schlechtes Beispiel. — *Γενέσεως ἐναλλαγή* bez. die bekannte unnatürliche Geschlechtsvermischung im heidnischen Alterthume, s. Röm. 1, 26. 27. — *Γάμων ἀταξία* kann nur im Allgemeinen „Zerrüttung der ehelichen Verhältnisse" bedeuten. Ohne Grund denken Luth., Kleuk., Nachtig., Brmst. u. A. an Blutschande und Ehen in verbotenen Graden, Andere an concubitus promiscuus, dafür würde aber wohl *γάμων ἐναλλαγή* gesagt worden seyn.

V. 27. *Ἀνωνύμων εἰδώλων*] Da in dem Namen oft das Wesen und die Würde eines Objects ausgedrückt ist, so ist *ἀνών.* entw. ohne Wesen, also nichtige Götzen, d. h. die gar nichts Reales sind, vgl. Gal. 4, 8; oder: ohne Würde und Ruhm, im Gegensatz zur Herrlichkeit und Majestät des Einen Gottes, daher schimpflich, verächtlich; Hiob 30, 8: בְּלִי שֵׁם; Vulg.: infandorum. — *Παντὸς ἀρχὴ — — πέρας ἐστίν*] Anfang und Ende, od. Anfang, Mitte und Ende bezeichnet auch bei den Classikern Princip und Wesen einer Sache, s. Plutarch. lib. educ. 8. Vgl. zu K. 7, 18. S. 185.

V. 28. *Ἡ γὰρ εὐφρ. μεμήνασιν*] ist nach dem S. 315 angegebenen Zusammenhange nicht auf religiöse Freudenfeste zu beziehen, wie Heydenr. will, sondern auf den Genuß der Freude im gewöhnlichen Leben der Heiden, wahrscheinlich im Gegensatze zu der Art, wie der Fromme die Freude genießt, bei dem sie durch die Religion geregelt und geweiht ist. — *Ἡ προφητεύουσι ψευδῆ*] bezieht sich entweder auf die Orakel, deren Beschaffenheit bekannt ist („Oracula partim falsa, partim casu vera, partim flexiloqua et obscura, ut interpres egeat interprete, partim ambigua." Cic. de div. II, 56.), oder auf die vielen Wahrsager, Zeichen- und Sterndeuter u. s. w. im gemeinen Leben der Heiden, vgl. Tholuck a. a. O. S. 137 ff. *Ταχέως* unbedenklich, bereitwillig, Jac. 1, 19.

V. 29 hat der Vf. das Beispiel eines der Ungläubigen vor Augen, deren Zahl seit dem Verfalle der heidnischen Volksreligionen so außerordentlich sich mehrte (s. Tholuck a. a. O. S. 120 ff.), welche nur um des Vortheils willen der öffentlichen Religion treu blieben (K. 15, 12), inne-

h aber entschiedene Atheisten waren, und daher mit Eiden ielen zu können glaubten. Aus diesem Grunde kann πε-ιθ. εἰδώλ. nicht von innerem Glauben und Vertrauen, ıdern nur vom äußeren Bekenntniß verstanden werden. — δικηθῆναι, wie Apokal. 2, 11. 6, 6, s. v. a. βλά-εσθαι.

V. 30 u. 31. Solche Meineidige werde aber die ge-hrende Strafe treffen.

V. 30. Ἀμφότερα — — τὰ δίκαια] Δίκαια er Aeußerungen der göttlichen Strafgerechtigkeit. — Fälsch-h verbindet Brmst. ἀμφότερα mit τὰ δίκαια, so daß es viel seyn soll als τὰ τῶν ἀμφοτέρων δίκαια, utriusque ıgitii poena; vielmehr ist ἀμφότερα Accusativ, abhängig n μετέρχ. Dieses Verbum nämlich, in der Bed. nach-lgen, im feindlichen Sinne, um zu rächen oder zu bestra-n, wird mit doppeltem Accusativ construirt, der Person wohl, als der Sache, um deren willen Jemand bestraft ird. Ἀμφότερα die beiden Vergehungen, die in beiden lgenden Sätzen namhaft gemacht werden: 1) Ὅτι κα-ῶς — εἰδώλοις] d. i. für ihre verkehrten Begriffe von ott, die sie in ihrer Verehrung der Götzen an den Tag gen. Dem Vf. gilt der Götzendienst als imputabel und :afbar, weil der Mensch das Vermögen hat, den wahren ott aus den Werken der Schöpfung zu erkennen. 2) Ἀδί-νῃς ὤμοσαν — — ὁσιότητος] Ἐν δόλῳ in trüge-cher Absicht, nämlich gegen die Nebenmenschen. Κατα-ρονεῖν ὁσιότητος, die Frömmigkeit außer Acht setzen, ɛ man selbst auf dem Standpuncte des Götzendienstes dem eiligen schuldig ist.

V. 31 hängt mit dem Vorigen so zusammen: die Hei-n besorgen keine Strafe ihres Meineides, weil sie bei dten Götzen schwören (V. 29), aber hierin irren sie sich, ohl wird sie die verdiente Strafe treffen (V. 30.). Letzte-r Gedanke konnte nun leicht das Mißverständniß erzeugen, s ob die Strafe wirklich von den Götzen ausgehen werde; ɛtsem sucht der Vf. in V. 31 zuvorzukommen. — Ὀμνύ-ντα, wie im Lat. jurata numina, diejenigen, bei denen schworen wird. — Τῶν ἁμαρτ. δίκη, die über den Sün-

dern waltende, vergeltende Gerechtigkeit, diejenige nämlich, welche von dem wahren Gott ausgeht.

Kap. XV.

Der Gedanke an die den sittenlosen Götzendienern bestimmten Strafen veranlaßt den Vf., im Gegensatz hiezu das innige Verhältniß der Israeliten zu ihrem Jehova, dem wahren Gott, zu berühren (V. 1—5), worauf er wieder zu der Schilderung der Thorheit des Götzendienstes zurückkehrt (V. 6—19).

V. 1—5. Ganz anders sey das Verhältniß der Israeliten zu Gott, das selbst durch deren Sünde nicht aufgehoben werde. Indessen werde auch dieses enge und innige Verhältniß vor der Sünde bewahren, denn die Gotteserkenntniß sey ja mit Frömmigkeit und Tugend wesentlich verbunden und führe daher auch zur Unsterblichkeit.

V. 1. Ἡμῶν, nämlich der Israeliten. Nach χρηστός u. s. w. muß εἶς supplirt werden. Bei Aufzählung der hier genannten Eigenschaften scheint dem Vf. die Stelle 2 Mos. 34, 6 vorgeschwebt zu haben. Ἀληθής, s. v. a. πιστός, nach Analogie des hebr. Substantivs אֱמֶת, von der Treue in der Erfüllung seiner Verheißungen.

V. 2 weist der Vf. mittelst γάρ die genannten Eigenschaften in dem Verhältnisse Gottes zu den Israeliten nach. Σοί ἐσμεν, wir gehören dir an, bleiben in deinem Schutze. Diese Eigenthumschaft ist also auf Seiten Gottes in den genannten Eigenschaften, von Seiten des Volkes in seiner Erkenntniß des wahren Gottes begründet, εἰδότες σου τὸ κρ. Τὸ κράτος nämlich im Gegensatze mit der Nichtigkeit und Ohnmacht der Götzen, scheint hier und im folgenden Verse im weiteren Sinne die göttliche Größe und Majestät zu bezeichnen. Ueber σου vgl. d. Note zu K. 12, 19. — Ὅτι σοὶ λελογισμεθα] „*quia in tuas rationes computati sumus*, quia peculium tuum sumus, a quo poscis, ne peccet, propterea vitae integrae studebimus.“ Brmst.

V. 3. Τὸ γὰρ ἐπίστ. — — δικαιοσύνη] Δικαιοσύνη wie K. 1, 1. S. 3. Ὁλόκληρος ursprünglich „seinen Theilen nach vollständig,“ steht bei Philo und

oſephus beſonders von ausgewachſenen, fehl- und makel- en Opferthieren, dann im ethiſchen Sinne 4 Macc. 15, ' (ὁλόκληρος ἀσέβεια) 1 Theſſ. 5, 23. Jac. 1, 4. Vgl. h. Ad. Emmerich de voce ὁλόκληρος. Meiling. 77. 8. Gebſer und Theile in ihren Commentaren zu ıc. 1, 4. — *Καὶ εἰδέναι — — ἀθανασίας*] Got- erkenntniß iſt ein weſentlicher Theil der Weisheit und in ern gilt von ihr auch das, was der Vf. ſonſt als ſegens- che Folge der Weisheit rühmt, näml. daß ſie zur Un- rblichkeit führe; ſ. zu K. 1, 12. S. 26 ff. Der dort gebenen Entwickelung zufolge muß ἀθανασία in prägnan- : Bedeutung gefaßt werden, vom ſeligen Leben im Him- l in der Gemeinſchaft mit Gott. Ueber ῥίζα ſ. die Note K. 3, 15. S. 100. — Auch hier alſo kömmt der Par- ularismus des Vfs. mit ſeinen geläuterten religiöſen An- hten in Conflict: die Juden bleiben wegen ihrer Gottes- kenntniß Gottes Eigenthum, ſelbſt wenn ſie geſündigt ha- n. Der Vf. fühlt das Anſtößige dieſer Behauptung, und gt hinzu, das Verhältniß der Eigenthumſchaft ſchließe : Sünde aus, und Gotteserkenntniß ſey Eins mit voll- ndiger Gerechtigkeit, was allerdings richtig iſt, ſobald : Erkenntniß nicht ein todtes, bloß theoretiſches Fürwahr- lten iſt, ſondern als lebendige Kraft das Innere des Men- en ergreift und als Lebensprincip die Handlungen deſſel- n beſtimmt, was aber freilich bei den wenigſten Juden maliger Zeit der Fall war; ſ. die Anm. zu K. 10, 15.

V. 4 u. 5 weitere Nachweiſung der Gotteserkenntniß s israelitiſchen Volkes.

V. 4. *Κακότεχνος ἐπίνοια = ἐπίνοια κακῶν τε- χνημάτων*: „meditatio hominum in pravis artificiis co- nicua, h. e. prava hominum artificia quae excogita- runt, puta statuas.“ Brmſt. Ueber ἄκαρπος in der ed. ſchädlich ſ. Anm. zu K. 1, 11. S. 24. K. 3, 11. . 94. — *Εἶδος σπιλ. χρ. διηλλαγμ.* bildet die Appoſi- on zu *πόνος ἄκαρπος*. Durch *σπιλωθέν*, befleckt, will r Vf. ſeine Verachtung gegen die heidniſchen Götterge- ilde an den Tag legen; oder das Wort iſt, wie biswei- n bei den Nationalgriechen die ähnlichen Verba μιαίνειν

und μολύνειν in der Bedeutung bemalen gebraucht, vgl. Hom. Iliad. IV, 141. — Zum ganzen Vers ist zu vergleichen was Philo vom Moses sagt, de gigant. T. I. p. 270 sq.: καὶ τὰς δοκίμους καὶ γλαφυρὰς τέχνας, ζωγραφίαν καὶ ἀνδριαντοποιΐαν ἐκ τῆς καθ' αὐτὸν πολιτείας ἐξήλασεν, ὅτι τὴν τοῦ ἀληθοῦς ψευδόμενοι φύσιν, ἀπάτας καὶ σοφίσματα δι' ὀφθαλμῶν ψυχαῖς εἰσαγώγοις τεχνιτεύουσι.

V. 5 bildet den Uebergang zum Folgenden. Zum Gedanken vgl. K. 14, 20. Ὧν ὄψις ἄφροσιν εἰς ὄνειδος ἔρχεται] Dieses ist die gewöhnliche Lesart, gegründet auf den Cod. Vat. Ὧν bezieht sich nicht auf χρώμασι (denn nicht die Farben für sich fesseln den Blick), sondern auf πόνος ἄκαρπος, welches ein Collectivbegriff ist, daher der Plural des Relativum. Ὄνειδος Schmach, Schande, ist Bild des Verderbens, der Unseligkeit, vgl. Dan. 12, 2, so wie Ehre Bild der Belohnung und Seligkeit, Röm. 2, 10. Indessen sprechen die achtbarsten kritischen Auctoritäten, nämlich die Codd. Alex. 23. 55. 106. 157. 248. 253. 254. Ed. Compl., der Arab., Syr. und die Vulg. („cujus adspectus insensato dat *concupiscentiam*") für die Lesart εἰς ὄρεξιν „der Anblick gereicht den Thoren zur Sehnsucht," d. h. indem sie die Bilder anblicken, fühlen sie sich auf eigenthümliche Weise zu denselben hingezogen, welcher Gedanke auch zu dem parallelen Gliede ποθεῖ τε κ. τ. λ. besser paßt, als der der gewöhnlichen Lesart. Auch ziehe ich die Lesart der Codd. 55. 106. 253. 254. 261: ἄφρονι, nach welcher auch die Vulg. übersetzt, unbedingt vor, wegen des folgenden Singulars ποθεῖ, da es sich nicht wohl denken läßt, daß der Vf. in einem so einfachen Satze aus der Construction gefallen sey, was doch bei der gewöhnlichen Lesart ἄφροσιν angenommen werden müßte. Beide Worte konnten übrigens von den Abschreibern leicht verwechselt werden, da sie sich nur durch Einen Buchstaben unterscheiden.

V. 6—19 kömmt Pseudosalomo auf das K. 13, 10 ff. behandelte Thema von der Thorheit des Bilder- und Götzendienstes zurück, und zwar schickt er in

V. 6, gleichsam als Eingang zu der Schilderung, ein allgemeines Urtheil über alle Diejenigen voraus, welche zum Bilderdienst in irgend welcher Beziehung stehen. — *Κακά*, der Götzendienst mit seinen schrecklichen Folgen der Unsittlichkeit. — *Ἐλπίδες*, wie K. 5, 14. 14, 6: Gegenstände der Hoffnung; *τοιαῦται*, solche, wie sie dargestellt worden sind, todte Bilder. Sinn: Als Freunde des Bösen verdienen es sie gar nicht anders, als daß sie auf ein todtes Nichts ihre Hoffnung setzen (*ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν*, K. 13, 10) da sie der höheren Unsterblichkeit unwürdig, dem *θάνατος* verfallen sind, K. 1, 16. 2, 24. — *Οἱ ποθοῦντες*, welche Gefallen daran finden, sich von der Schönheit der Bildsäulen und Gemälde mächtig angezogen fühlen und so zur Verehrung (*σέβεσθαι*) derselben hingerissen werden.

V. 7—13 sucht der Vf. die Thorheit des Götzendienstes an der Verfertigung der Götzenbilder zu veranschaulichen, ähnlich wie K. 13, 11 ff., jedoch mit dem Unterschiede, daß er jetzt nicht nur als Beispiel einen Thonarbeiter wählt, sondern zugleich auch zeigt, wie der Arbeiter in Verfertigung seines Bildes Leichtsinn, Selbstsucht und Unglauben offenbare. Dagegen scheint K. 13, 11 ff. dem Vf. ein solcher Arbeiter vorgeschwebt zu haben, der in gutem Glauben sein Schnitzbild verfertigt, wie dort aus V. 17 ff. hervorgeht.

V. 7. *Γάρ* dient zur Erläuterung des *τοιούτων ἐλπίδων*, es soll beweisen, daß die Heiden auf Todtes ihre Hoffnung setzen. *Κεραμεύς*, hier nicht bloß Töpfer, sondern wegen V. 8 im weiteren Sinne s. v. a. *πλάστης*, der aus Thon und Erde allerlei Figuren macht, Gefäße sowohl als Bilder zum Aufstellen. *Ἐπιμοχθον* ist entweder adverbialisch zu fassen, indem der Gebrauch des Neutrums der Adjectiva statt der Adverbia (s. Matth. Gr. II, S. 1000) in der späteren Gräcität auch bei den Prosaikern immer häufiger wird, oder man kann das Wort mit Gaab als Adjectiv zu *ἀπαλὴν γῆν* ziehen: die weiche Erde, die in Folge dieser Beschaffenheit sich nur mühsam bearbeiten, mit Mühe zur Consistenz bringen läßt. Welcher von beiden Erklärungen wir aber auch folgen, das Wort dient dazu,

die Verfertigung des thönernen Götzenbildes lächerlich machen. — Der gewöhnlichen Lesart ἕκαστον scheint n den Codd. Alex. 106. 157. 248. 253. 254. 261. 296 der Ed. Compl. ἐν ἕκαστον vorzuziehen zu seyn (Vu *unumquodque* vas), da dasselbe nachdrucksvoller und stimmter ist, und ἕν bei der Aehnlichkeit der ersten Sy in ἕκαστον durch Versehen eines Abschreibers leicht aus len konnte. — Ἐκ τοῦ αὐτοῦ — — τά τε ἐναντ Vgl. die ganz ähnliche Stelle Röm. 9, 21. — Der A ἀνεπλάσατο bez. hier wieder das Pflegen. Καθ ἔργων δοῦλα zu reinen Verrichtungen dienend; das δοῦλος ist mit dem Genitiv verbunden wegen des Su tivbegriffs, der in ihm liegt: Diener von etwas. — δμοίως „non de forma vasorum, sed vel de mate de aequo studio et labore explices.“ Brmst. — τῶν δὲ ἑκατέρου — — πηλουργός] Test. XII Patr. p. 663: οἶδεν ὁ κεραμεὺς ἑνὸς ἑ χρῆσιν ὡς ἱκάνει. — Der Sinn des Verses ist rücksichtigung von V. 8 folgender: Schmachvoll und lich müsse die Anbetung des Götzenbildes seyn, d Verfertigung dem Thonarbeiter so viel Mühe und gung gekostet, da er es aus demselben Stoffe bereitet, welchem zugleich auch Gefäße zum verschiedenartigsten G brauche geformt worden seyen, und endlich es ganz allein von der Bestimmung eines so niederen Arbeiters abgehangen habe, welcher Theil des Stoffes zum Götzenbilde zu verwenden sey. Denn letzterer Gedanke ist in dem Satze τὸ ἑκάστου — — πηλουργός indirect mit ausgedrückt.

V. 8 u. 9. Κακόμοχθος in ruchloser, verderblicher Geschäftigkeit. Ueber μάταιος s. die Bem. zu K. 13, 1. S. 295. — Ὃς πρὸ μικροῦ — — ἐλήφθη] Vgl. 1 Mos. 2, 7. 3, 19. — Τὸ τῆς ψυχ. — — χρέος] Das Leben wird als etwas vom Schöpfer nur Geliehenes betrachtet, vgl. V. 16, durch welches Bild die unbedingte Abhängigkeit des irdischen Lebens von Gott bezeichnet wird. Ἀλλ' ἔστιν αὐτῷ — — φροντίς] Κάμνειν fassen die früheren Erklärer in seiner eigentlichen Bedeutung, ar beiten, so daß der Sinn wäre: Er kümmert sich nicht

…, daß ihm die Verfertigung des Götzenbildes nur … und Arbeit koſten wird (θλιβ. ἐπίμοχθον), welcher …ike aber, von ſeiner Geſchmackloſigkeit abgeſehen, nicht … Zuſammenhang, namentlich nicht zu dem μέλλει … denn der Vf. vergegenwärtigt ja den bereits arbeiten… Künſtler, und kann deßhalb deſſen Arbeit nicht als eine … demſelben nach ihrer Mühe und Kraftanſtrengung erſt … zu erwägende darſtellen. Vielmehr muß uns ſowohl … vorhergehende μετ' ὀλίγ. — ἐλήφθη, als das gleich… …de βραχυτ. βίαν ἔχει darauf führen, κάμνειν in ähn… …n Sinne zu faſſen, alſo ſterben. Zwar kommen ge…lich nur die Participien des Aoriſts und Perfects κα…ς und κεκμηκότες von den bereits Geſtorbenen vor; …liegt auch im Präſens die genannte abgeleitete Bedeu… ſehr nahe, nämlich: matt werden, hinſinken, ſterben; …ch καμόντες urſprünglich die Entkräfteten, Dahinge…nen, bedeutet, nicht aber, wie man gewöhnlich meint, …che ausgelitten haben," ſ. Buttmann's Lexil. II, …37.— Κίβδηλα (ſ. zu K. 2, 16.) erklären manche …eger durch falſche Götter. Da es aber vom Thonkünſt…heißt, er wetteifere mit den Gold-, Silber- und Erz…itern und ahme dieſelben nach, ſo faßt man κίβδηλα … richtiger als Gegenſatz zu den von genannten Metall…itern gefertigten Götzenbildern, alſo von ſolchen, welche …trügeriſche Anſehen haben, als wären ſie aus Gold, …er oder Erz gearbeitet. — Der Sinn beider Verſe iſt …nach: Gerade der Stoff, in welchem der Thonkünſtler …ite, ſollte denſelben an ſeinen Urſprung und ſeine Hin…gkeit erinnern (πηλός und γῆ in V. 8 ſcheinen nämlich zu …nder in Beziehung zu ſtehen) und von dem Entſchluſſe, ein …menſchliches Weſen bilden zu wollen, abſchrecken. Statt … zu ſo heilſamer Reflexion ſich bewegen zu laſſen, werde …on niederer Selbſtſucht getrieben.

V. 10. Σποδὸς ἡ καρδία αὐτοῦ] Aſche iſt ſein …ẓ, d. h. es iſt für alles Höhere ganz abgeſtorben, ſeine …k- und Sinnesweiſe iſt niedrig und gemein. Die Worte …aus LXX Jeſ. 44, 20 entlehnt, wo es, ganz abwei…d vom Originale, heißt: γνῶθι ὅτι σποδὸς ἡ καρδία

αὐτῶν. — Γῆς εὐτελεστ. ἡ ἐλπ. αὐτοῦ] Geringer als Erde, selbst als derjenige Stoff, in welchem er arbeitet, ist seine Hoffnung, d. h. sie entbehrt der frohen Aussicht in das Leben jenseits des Grabes (K. 3, 18), und ist statt dessen auf Irdisches und Vergängliches, auf äußeren Gewinn gerichtet, s. V. 12.

V. 11. Diese niedere Denk- und Handlungsweise habe ihren Grund in dem Mangel an Erkenntniß des wahren Gottes. Τὸν ἐμπνεύσαντα — — ζωτικόν] Aus K. 1, 4. 8, 19. 9, 15 sahen wir, daß Pseudosalomo sonst nur zwei Theile des menschlichen Wesens, Leib und Seele, unterscheidet, und folglich ψυχή und πνεῦμα promiscue gebraucht. Nach vorliegender Stelle kann es scheinen, als ob er in ψυχὴ ἐνεργ. und πνεῦμα ζωτικόν zwei verschiedene Lebensprincipien annehme, in welchem Falle ψυχή, da ihr ἐνεργεῖν beigelegt wird, das denkende und wollende Princip, und im Gegensatze hiezu πνεῦμα ζωτικόν das animalische Leben bezeichnen würde. Für diese Erklärung könnte die ganz ähnliche Unterscheidung Philos zwischen ψυχὴ λογική (s. v. a. ἐνεργοῦσα) und ψ. ζωτική angeführt werden, vgl. q. det. pot. insid. T. I. p. 207: Ἕκαστον ἡμῶν — — δύο εἶναι συμβέβηκε, ζῷόν τε καὶ ἄνθρωπον· ἑκατέρῳ δὲ τούτων συγγενὴς δύναμις τῶν κατὰ ψυχὴν ἀποκεκλήρωται· τῷ μὲν ἡ ζωτική, καθ' ἣν ζῶμεν, τῷ δὲ ἡ λογική, καθ' ἣν λογικοὶ γεγόναμεν. Τῆς μὲν οὖν ζωτικῆς μετέχει καὶ τὰ ἄλογα. Indessen kann diese Philonische Stelle noch keinen zwingenden Entscheidungsgrund abgeben, da Philo auch das göttliche πνεῦμα als das Lebensprincip des Universums ζωτικώτατον nennt, vgl. de opif. T. I. p. 6. Es ist daher auch gedenkbar, daß Pseudosal. die Ausdrücke ψυχ. ἐνεργ. und πν. ζωτ. nur um des Parallelismus willen zusammenstelle und bloß zwischen den Epithetis ἐνεργ. und ζωτικόν unterschieden wissen wolle, so daß dieses die Seele nach ihrer allgemeinen Eigenschaft des Lebens, jenes dieselbe nach ihrer Function des Denkens und Wollens bezeichne. Und dieses möchte wegen der oben angeführten Stellen, in welchen der Vf. für die anthropologische Dichotomie sich en-

scheidet, die wahrscheinlichste Annahme seyn. Hat er aber hier wirklich zwischen ψυχή und πνεῦμα unterscheiden wollen, so ist doch so viel gewiß, daß er diesen Unterschied sonst in seiner Denkweise nicht weiter urgirte oder gar philosophische Folgerungen daraus zog, sondern das πνεῦμα, den Lebenshauch, als an dem Körperlichen und Sinnlichen haftend, gewöhnlich nur mit zum Körper rechnete. Vgl. auch K. 16, 14. — Wie übrigens der Gedanke, daß Gott dem Menschen die Seele eingehaucht oder mitgetheilt habe (nach 1 Mos. 2, 7), mit dem Präexistentianismus des Vfs. (s. zu K. 8, 19. 20) in Widerspruche stehe, wie Gfrörer II, S. 241 meint, sehe ich nicht ein; warum sollte der Vf. die Verbindung der schon vorher dagewesenen Seele mit ihrem jetzigen Leibe sich nicht durch göttliche Kraft vermittelt gedacht haben können? — Dem ganzen Verse liegt aber kraft des Zusammenhanges folgender Gedanke zu Grunde: Hätte ein solcher Mensch (der Götzen aus Thon bildet) erkannt, daß er selbst erst von einem höheren Wesen gebildet sey und von ihm das Leben empfangen habe, so würde er wohl im Gefühle seiner Schwäche von seinem frevelnden Beginnen, einem Gotte das Daseyn geben zu wollen, abstehen, und sein ganzes Denken und Handeln würde einen höheren Aufschwung gewinnen.

V. 12. Ἀλλ' ἐλογίσαντο — — ζωὴν ἡμῶν] In diesen Worten wird der Leichtsinn dieser Menschen geschildert, mit welchem sie die ernste Bestimmung des menschlichen Lebens verkennen. Der Uebergang vom Singular im Vorigen zu dem Plural ἐλογίσαντο rührt daher, daß der Vf. in dem Beispiele des Töpfers eine ganze Gattung gleichdenkender Menschen schildert. Aus Nichtachtung dieses Umstandes rührt die Lesart ἐλογίσατο her in den Codd. 106, 157. 248. 261, der auch Brmst. nicht abgeneigt ist. — Καὶ τὰν βίον — — πορίζειν] Auch Gewinnsucht sey dem Künstler Motiv zur Verfertigung der Götzenbilder. Als Beispiel zu dieser Behauptung s. AG. 19, 23 ff. — Statt φησίν haben die Codd. Alex. 157. 248. 296. Ed. Compl.: φασίν. Doch kann der Vf. schon hier wieder zum Singular zurückgekehrt seyn, und das Beispiel des

Töpfers, als des Typus der Gleichgesinnten, im Sinne haben, wie dieß gleich in V. 13 geschieht, oder man kann das Indefin. τὶς suppliren, welches bisweilen ausgelassen wird, vgl. Plato's Meno p. 97. a.: ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ὀρθῶς ἡγεῖσθαι, ἐὰν μὴ φρόνιμος ᾖ, τοῦτο ὅμοιοί ἐσμεν οὐκ ὀρθῶς ὁμολογηκόσιν. Heindorf ad Plat. Gorg. p. 34. Theaet. p. 401. — Κἀν ἐκ κακοῦ] sc. ᾖ, vgl. K. 14, 4.

V. 13. Γάρ erläutert die Worte ἐκ κακοῦ. Γλυπτά eigentlich geschnitzte, oder eingegrabene oder in Stein ausgehauene Bildnisse, steht hier in weiterer Bedeutung, als Gebilde im Allgemeinen, wie das Verbum γλύφειν K. 7, 2, wie es denn bei den LXX eine sehr gewöhnliche Bezeichnung der Idole ist, s. Schleusneri Thes. II, p. 29 sq. — Aus diesem Verse geht hervor, daß der Vf. wieder einen jener Verworfenen im Sinne hat, welche sich noch nicht zur Erkenntniß des Einen wahren Gottes erhoben, aber doch die Nichtigkeit des Götzendienstes eingesehen hatten und nun in frevelhafter Heuchelei den Aberglauben ihrer Mitmenschen zu selbstsüchtigen Zwecken benutzten, s. die Bem. zu K. 14, 29.

V. 14—17 wird die Thorheit des Götzendienstes mehr im Allgemeinen geschildert, die darin bestehe, daß man Todtes anbete, ganz ähnlich wie K. 13, 17—19.

V. 14. 15. Τάλανες erklären Manche, wie Brmst. durch thöricht, wegen der Vergleichung mit dem Kinde. Allein das Wort behält auch hier seine eigentliche Bedeutung, elend, nämlich durch den Aberglauben und die Thorheit. — Ueber ὑπέρ s. zu K. 7, 10. Οἱ ἐχθροὶ — — καταδυν. αὐτόν] Mehre Ausleger, wie Heydenr. u. Brmstr., beziehen diese Worte auf die alten Aegypter, als die ehemaligen Bedrücker des israelitischen Volkes (K. 10, 15), indem sie die Aoriste καταδυν. und im Folgenden ἐλογίσαντο von der Vergangenheit verstehen. Allein V. 18 (σέβονται) weist auf die Gegenwart hin; daher es wahrscheinlicher ist, daß der Vf. die Aoriste auch hier in der Bedeutung pflegen gebraucht und an die Aegypter seiner Zeit denkt, oder auch an die fremden Völker über-

upt, deren Botmäßigkeit damals die Israeliten unterwor-
n waren. — *Ὅτι καὶ πάντα — — θεούς*] Der
laube, daß auch die Götter fremder Völker lebende We-
n seyen, findet sich in den meisten heidnischen Religionen.
- *Οἷς οὔτε ὀμμάτων — — ἐπιβασιν*] Diese
childerung ist Ps. 115, 4 ff. 135, 16 ff. entnommen.
τα ἀκούειν] Vgl. Luc. 8, 8 und über den Infin.
Bin. S. 297. 3. — *Ἀργός* hier in ungewöhnlicher Be-
utung: untüchtig.

V. 16. *Τὸ πνεῦμα δεδανεισμένος*] Vgl.
. 8.

V. 17. *Οὐδεὶς γάρ — — πλάσαι θεόν*]
älschlich beziehen Hasse u. Heydenr. *αὐτῷ* auf Gott:
Kein Mensch kann ein Bild von Gott machen, das ihm
nlich wäre; in keine sinnliche Form läßt sich das Geistige,
s Uebersinnliche fassen und das Unendliche nicht darstel-
n, wie eine Figur." Heydenr.; richtiger die übrigen
rklärer auf den Menschen: „Er kann nicht einmal einen
m Menschen ähnlichen Gott bilden." Denn dafür spricht
s Folgende *κρειττων γάρ ἐστι κ. τ. λ. — Θνητὸς*
ὢν...] *Δέ* bezeichnet den Gegensatz zu der Negation
s vorigen Satze: sondern. — *Κρειττων γάρ ἐστι*
- *οὐδέποτε*] Lactant. Instt. div. II, 2. 13:
Melior est qui fecit, quam illa, quae facta sunt."
ν bezieht sich auf die Götzenbilder und deren Verfertiger.

V. 18—19 handelt Pseudosalomo von der Thorheit
s Thierdienstes der Aegypter (K. 11, 15. 12, 24), und
ihnt sich damit den Uebergang zu K. XVI—XIX, wo er
e K. 12, 27 abgebrochene Vergleichung des ganz entge-
ngesetzten Schicksales der Aegypter und der Israeliten
ir Zeit der Auswanderung der Letzteren fortsetzt.

V. 18. *Ζῶα ἔχθιστα*] Der Vf. denkt wahr-
heinlich an Schlangen, Krokodile, Löwen, Bären u. dgl.
νοια γὰρ — — χειρονα] Die Lesart des gewöhn-
chen Textes *ἄνοια* giebt keinen Sinn. Der Vf. der Vulg.
heint *ἄνοα* oder *ἀνόητα* gelesen zu haben, indem er in-
nsata übersetzt. Hasse, Heydenr. u. Schleusner
ehmen *ἄνοια* selbst als Adjectiv, eine Ansicht, die keiner

Widerlegung bedarf. Kantakuzenus, Vatblé, Dsorius (ſ. Lorinus zu d. St.), Grotius u. Andere, denen die meiſten Ausleger und Kritiker unſerer Zeit beitraten, ſchrieben *ἀνολῃ* in dem Sinn: „Si, quod ad stupiditatem pertinet, comparantur cum aliis, sunt illis haec deteriora. Multo enim plus intelligit elephas, solertior est vulpes aut simia.“ Grot. Dem ſteht aber entgegen 1) daß gerade mehre der von den Aegyptern verehrten Thiere, als die Schlange, die Katze, der Hund, der Löwe u. ſ. w. durch Liſt oder Gelehrigkeit und Klugheit vor anderen ſich auszeichnen. Wenn Brmſt. hiegegen einwendet, die Nichtbeachtung dieſes Umſtandes von Seiten des Schriftſtellers ſey aus deſſen Haſſe gegen die Abgötterei zu erklären, ſo müßte ein ſolcher Haß förmliche Blindheit geweſen ſeyn, wenn er eine ſo auffallende Erſcheinung, die ſchon in der Geneſis, K. 3, 1 anerkannt wird, nicht bemerkt haben wollte. Aus Beachtung dieſer Schwierigkeit ſcheint die Lesart *ἔνια* im Cod. Alex. entſtanden zu ſeyn. 2) will der Vf. mittelſt *γάρ* offenbar eine nähere Beſtimmung zu *ἔχθιστα* beifügen; wie unpaſſend würde daher eine Vergleichung dieſer Thiere mit anderen nach ihren geiſtigen Fähigkeiten ſeyn. Vielmehr erwartet man, daß dieſelben nach ihren ſchadenden Eigenſchaften betrachtet werden. Und da glaube ich denn, daß dieſer Gedankenzuſammenhang hergeſtellt und alle Schwierigkeit beſeitigt werde, wenn man *ἀνλῃ* lieſt, d. i. „dem Unheil nach, das ſie anſtiften,“ da bekanntlich *ἀνία* nicht bloß einen paſſiven Zuſtand bezeichnet, ſondern auch active Bedeutung hat, das was Kränkung, Unheil, Schaden verurſacht, ſ. Paſſow I, S. 195. — Zu *συγκρινόμενα* iſt aus *τῶν ἄλλων* zu ſuppliren: *τοῖς ἄλλοις*.

V. 19. Man conſtruire: *Οὐδὲ τυγχάνει καλὰ ὅσον ἐπιποθῆσαι ὡς ἐν ὄψει ζώων. — Οὐδὲ καλὰ τυγχάνει*] „Auch ſind ſie eben nicht ſchön.“ Zu *τυγχάνει* iſt *ὄντα* zu ſuppliren, welches bei dieſem Verbum, ſobald noch ein Adjectiv dabei ſteht, auch von den Attikern oft ausgelaſſen wird, vgl. Plat. Hipp. maj. p. 299 extr.: *ἡ δι' ἀκοῆς ἡδονὴ — — τυγχάνει καλή*, ſ. Lobeck ad

Phryn. p. 277. Matthiä gr. Gr. II, S. 1282 f. Passow II, 1196. — Ὅσον ἐπιποθῆσαι] Statt ὥστε ἐπιπ., „so daß man an ihnen Gefallen finden könnte, ebenfalls eine ächt griechische Wortverbindung, eigentlich ἐπὶ τοσοῦτο ὥστε, oder man kann ἐξαρκεῖ zu ὅσον suppliren, s. Matth. Gr. II, S. 1065 f. — Ὡς ἐν ὄψει ζώων] Ὡς hat hier einschränkende Kraft, es zeigt an, daß καλὰ ὅσον ἐπιποθ. nur relativ, mit Beschränkung auf Thiere gesagt sey: so weit es sich bei Vergleichung (ἐν ὄψει K. 7, 19) mit Thieren erwarten ließe, ganz abgesehen von der Vergleichung mit höheren Geschöpfen, z. B. dem Menschen; vgl. Matth. Gr. II, S. 1509. Der Vf. scheint, wie aus dem folgenden Satze sich ergiebt, an die Schlange und den Krokodil zu denken. — Ἐκπέφευγε δὲ — — εὐλογ. αὐτοῦ] bezieht sich höchst wahrscheinlich auf 1 Mos. 3, 14.

Kap. XVI—XIX.

Pseudosalomo nimmt die Kap. XI, 27 abgebrochene Vergleichung des ganz entgegengesetzten Schicksales der Israeliten und der Aegypter zur Zeit der Auswanderung der Ersteren wieder auf und führt sie in ermüdender Breite weiter aus, und zwar meistens in solchen Gegensätzen, dergleichen wir K. XI, 5—16 kennen lernten: Was den Aegyptern zur Strafe und zum Verderben, das habe den Israeliten zum Heil und Segen gereicht (K. 11, 5. 18, 8), wobei der Vf. gewöhnlich noch darauf aufmerksam macht, wie die bestimmte Art der Bestrafung der bestimmten Art der Versündigung genau entsprochen habe (s. die Anm. zu K. 11, 7 u. 16); z. B. durch göttliche Verehrung von Thieren hatten sich die Aegypter versündigt, durch Thiere wurden sie gestraft; Thiere wurden den Israeliten als erquickende Speise gesandt, während sie Jenen die Lust zum Essen benahmen, K. XVI, 1—4.

Mehren solchen Gegensätzen fügt der Vf. noch die Bemerkung bei: Zwar seyen auch die Israeliten von ähnlichem Unglück nicht unverschont geblieben (K. 16, 5—15. 27 ff. 18, 20 ff. vgl. mit 11, 8—20), allein es habe solches sich von dem über die Feinde ergangenen theils durch den milderen Grad und die kürzere Dauer (K. 16, 5. 18, 20, vgl. mit 11, 9), theils durch den Zweck unterschieden; denn theils habe Gott ihnen damit nur zeigen wollen, wie ihren Feinden beim Unglück zu Muthe sey (K. 11, 8. 16, 4), theils habe er sie über ihr Verhältniß zu ihm belehren wollen (K. 16, 6 ff. 28 f.).

K. XVI, V. 1—14 enthält die erste Parallele zwischen dem entgegengesetzten Looſe der Aegypter und der Israeliten, nämlich in Hinsicht auf die zur Bestrafung und zur Belohnung gesandten Thiere.

V. 1—4. Die Aegypter seyen für ihre Thorheit, daß sie Thiere göttlich verehrt, durch Thiere bestraft; den Israeliten sey durch Thiere der Hunger gestillt, Jenen dagegen durch den Abscheu vor den ihnen zugesandten Thieren die Luſt zum Essen benommen worden.

V. 1. Vgl. die zu K. 11, 15 angeführten Stellen des Pentateuch. *Διὰ τοῦτο*, wegen Verehrung der Thiere. — *Ἄξιως*, d. i. wie sie es verdient hatten, vgl. V. 9: *ἄξιοι ἦσαν ὑπὸ τοιούτων κολασθῆναι*. Ueber *κνώδαλα* s. die Note zu K. 11, 15.

V. 2. Vgl. K. 19, 11 f. 2 Mos. 16, 13. 4 Mos. 11, 31 ff. Ps. 78, 27. 105, 40. Vor *εἰς* ist vielleicht nach Cod. 55. 248. Ed. Compl. u. Vulg. *οἷς* einzufügen (welches sich auf *λαόν*, als Collectivum, bezieht und bei der Aehnlichkeit mit *εἰς* leicht ausfallen konnte) und dann *εὐεργέτησας* zu accentuiren. — *Ἐπιθυμία ὀρέξεως* Lüsternheit im Begehren (vgl. K. 19, 11), ist keine pleonastische Verbindung, wie Brmst. meint, so wenig als K. 3, 6 eine solche anzunehmen war, s. S. 64, sondern *ἐπιθ. ὀρ.* steht der *ἀναγκαία ὄρεξις* (V. 3), dem natürlichen Begehren, d. i. dem Hunger, entgegen. *Ξένη γεῦσις* ungewöhnliche, wunderbare (K. 19, 5) und darum wohlschmeckende Kost. *Γεῦσις* meton. für Gegenstand des Geschmacks. *Τροφὴν ὀρτυγομήτραν*, Wachteln als Nahrung, steht als Apposition zu *ξένην γεῦσιν*, und der Singular *ὀρτυγομήτρα* ist als Collectivum zu fassen, wie K. 19, 12 u. LXX 2 Mos. 16, 13. *Ὀρτυγομήτρα* eigentlich die Wachtelmutter oder der Wachtelkönig, eine größere und schwärzere Wachtel als die übrigen, welche diesen beim Zuge als Führerin dient. Auch das hebr. שְׂלָו, welchem bei den LXX *ὀρτυγομ.* durchgängig entspricht, scheint dasselbe und nicht Wachtel überhaupt zu bedeuten, nach Analogie des arab. سَلْوِي, s. Rosenmülleri Scholia in Pentat.

Ed. III. Tom. II, p. 310, wahrscheinlich weil die Sage das Ereigniß ins Wunderhafte ausgeschmückt hatte und in den einfachen Wachteln lauter Wachtelkönige sah, daher *νέα γένεσις ὄρνεων* K. 19, 11.

V. 3. *Ἵνα ἐκεῖνοι μὲν — — ἀποστρέφωνται*] Angabe des Zwecks zu V. 1. — *Εἰδέχθεια*, von *εἶδος* und *ἔχθος*, der verhaßte Anblick und der dadurch erregte Abscheu. *Τὰ ἐπαπεσταλμένα*, das zur Plage gesandte Ungeziefer. Nach 2 Mos. 7, 28 krochen die Frösche selbst in die Häuser, Oefen und Backtröge der Aegypter. Statt *εἰδέχθειαν* bieten achtungswerthe Auctoritäten, als die Codd. Alex. 68. 106. 253., Edd. Ald. Compl., der Syr., Arab. u. die Vulg.: *δειχθεῖσαν*, welche Lesart von Wab. u. Hasse gebilligt wurde. Nach ihr müßte *τροφήν* zu *δειχθ.* supplirt werden, *τῶν ἐπαπεσταλμ.* wäre epexegetischer Genitiv (Win. S. 335 f.), und die Worte würden eine Ironie enthalten: „die ihnen gezeigte Speise, bestehend in dem gesandten Ungeziefer.“ — *Αὐτοὶ δὲ ἐπ' ὀλίγον — — γεύσεως*] Ganz falsch bezieht Ormst. diesen Satz auf die Zeit, da die Thierplagen über die Aegypter verhängt wurden, in welcher die Israeliten mit einer kostbaren Speise erquickt worden seyen, wovon der Pentateuch nichts berichte, so daß man auch hier eine Ausschmückung des Vfs. oder der späteren Tradition anzunehmen habe. Allein nach dem schön gegliederten Verhältniß der Sätze können die Worte nur die Angabe des Zweckes von V. 2 enthalten, und sind demnach auf den Mangel der Israeliten in der Wüste zu beziehen, der durch die Sendung der Wachteln gehoben wurde.

V. 4. Ueber *ἐπελθεῖν* s. zu K. 12, 27.

V. 5—14. Zwar hätten auch die Israeliten durch Thiere, und zwar Schlangen, zu leiden gehabt, aber theils habe dieses Leiden nur kurze Zeit gedauert, theils habe es, in Verbindung mit der schnell erfolgten Rettung, den Zweck gehabt, sie zu warnen, an das göttliche Gesetz zu erinnern und der göttlichen Wohlthaten theilhaft zu erhalten.

V. 5. Vgl. 4 Mos. 21, 6 ff. *Θυμός* hier Gift, wegen *ἰοβόλων δρακόντων* in V. 10; vgl. die Bem. zu

K. 7, 20. S. 186 und zu K. 11, 18. S. 267. *Οὐ μέχρι ὀργή σου*] Vgl. K. 18, 20; das Gegentheil K. 19, 1: *τοῖς ἀσεβέσι μέχρι τέλους — θυμὸς ἐπέστη. — Οὐ μέχρι τέλους*, d. h. nicht so lange, daß Alle getödtet worden wären. Ueber *ὀργή* s. die Bem. zu K. 5, 20. S. 139.

V. 6 u. 7 bezieht sich auf die eherne Schlange, welche nach 4 Mos. 21, 8. 9. Moses aufrichten ließ, damit jeder Gebissene zu ihr aufblicke und geheilt werde. — *Εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου* bezieht sich weder auf *ἐταράχθησαν* (Heydenr.), noch auch auf *σύμβ. σωτηρίας* allein (Nachtig.), sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz. Denn Beides, sowohl die Strafe, als auch die schnelle Heilung sollte sie an Gottes unbedingte Allmacht und ihre Abhängigkeit von derselben erinnern (vgl. V. 11), und daher zum Gehorsam gegen Gott verpflichten, den sie durch ihr Murren verletzt hatten.

V. 8—10. Diese ganz entgegengesetzte Behandlung beider Völker in einerlei Plage habe selbst die Aegypter auf die allein helfende Allmacht Gottes aufmerksam machen müssen.

V. 8. *Ἐν τούτῳ δὲ ἔπεισας τ. ἐχθρ. ἡμ.*] Der Vf. setzt entweder auch hier wieder, wie K. 11, 13, ganz gegen die Ueberlieferung des Pentateuch, voraus, die Aegypter hätten Kunde gehabt von dem Schicksale Israels in der Wüste; oder er nimmt eine Belehrung der Nachkommen derselben mittelst der Geschichte an.

V. 9 u. 10. Daß die Heuschrecken *) beißen oder stechen, davon weiß die Naturgeschichte Nichts.**) Auch

*) Ueber die Naturgeschichte, Verwüstungen u. s. w. dieser Thiere und über Alles, was zur Erklärung der biblischen Stellen, in welchen sie erwähnt werden, zu wissen nöthig ist, vgl. die gründlichen Erörterungen Credner's in seinem Commentar zum Joel (Halle 1831), S. 261 ff.

**) Die Stelle Apok. 9, 2 ff. kann man nicht als Parallele zu unserer Stelle anführen, indem daselbst von wunderhaften Heuschrecken die Rede ist, welche nur der apokalyptischen Dichtung ihren Ursprung verdanken.

zählt der Pentateuch in den hieher gehörenden Stellen (s. 1 K. 11, 15) nicht, daß Menschen durch den Stich der brigen Thiere getödtet worden seyen. Pseudosalomo über- eibt also auch hier wieder zum Behufe seiner Beweisfüh- ung. — Ἀντιπαρῆλθε entw.: „kam von der entgegenge- tzten Richtung herbei," oder „kam herbei gegen die Zähne er Drachen," nämlich um ihren Verwüstungen Einhalt zu un. Der Sinn beider Verse ist demnach: In der kleine- n Gefahr, durch Thiere, die sonst nicht tödtlich verletzen, yen die Aegypter umgekommen, während die Hebräer aus r weit größeren Gefahr, von den tödtenden Schlangen, rettet worden seyen.

V. 11. Λόγια θεοῦ sind hier die göttlichen Gebote. eber ὀξέως s. die Note zu K. 3, 18. — Ἵνα μὴ εἰς ἀθεῖαν — — ἐνεργεσίας] Μή gehört zum Parti- pium ἐμπεσόντες, und darf nicht zu γένωνται gezogen erden, wie man leicht sieht. Zu βαθ. λήθ. ist τῶν λο- ίων θεοῦ zu suppliren. Heydenr. findet es nicht un- ahrscheinlich, daß βαθεῖα λήθη, mit Beziehung auf V. 3, auch den Orcus, als das Reich der Vergessenheit, be- ichnen könne; dann würde aber der Ausdruck viel zu ge- cht und geziert seyn; auch hätte in diesem Falle der Ar- kel nicht fehlen dürfen. — Mit Unrecht faßt Grotius α μὴ — — ἐνεργεσίας als Zweckangabe bloß von ἐνε- ντρίζοντο, indem ὀξέως διεσώζοντο nur parenthetisches inschiebsel sey. Allein 1) ist von ἐνεκεντρίζ. der Zweck on angegeben in εἰς ὑπόμν. τ. λογ. σου, von welchem letz- ren Begriffe, sobald wir Grotius beipflichteten, die Worte ἢ εἰς βαθ. ἐμπεσ. λήθ. nur tautologische Wiederholung on würden; 2) ist die Theilnahme an den göttlichen Seg- ungen, das ἀπερισπάστους γίνεσθαι ἐνεργ. θεοῦ, an die haltung des Lebens (διασώζεσθαι) geknüpft, daher der it ἵνα beginnende Satz einzig und allein nur von διεσώ- ντο Zweckangabe seyn kann.

V. 12—13 weist der Vf. den Grund von der Be- uptung, daß die Heilung der Israeliten den Zweck ge- bt habe, dieselben an Gott und an die Pflicht des Ge- rsams gegen seine Gebote zu erinnern, darin nach, daß

jene Heilung nicht durch die Kraft natürlicher Mittel, sondern einzig und allein durch Gottes, als des Herrn über Leben und Tod, allmächtigen Willen erfolgt sey.

V. 12. Ὁ σὸς λόγος ὁ πάντα ἰώμενος ist nicht der alexandrinische Logos, sondern sowohl nach dem Zusammenhange (vgl. V. 7: διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα ἐσώζετο. V. 10: τὸ ἔλεός σου — ἴάσατο αὐτούς. V. 26: οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρ., ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου κ. τ. λ.), als nach bekanntem alttestamentlichen Sprachgebrauche (vgl. die ganz ähnliche Stelle Ps. 107, 20, coll. Jes. 55, 11. Ps. 147, 15) der nach Außen hin sich offenbarende göttliche Wille, dessen sehr natürliches Symbol die Rede ist, vgl. die Anm. zu K. 9, 1. 2. u. Bretschneider Dogm. d. Apok. S. 257 f.

V. 13. Καταγεις εἰς πύλας ᾅδου κ. ἀνάγεις] Altisraelitische Redeweise zur Bezeichnung der göttlichen Macht über Leben und Tod, s. 2 Sam. 2, 6. Tob. 13, 2. In diesen Stellen bedeutet die Formel „aus dem Hades heraufführen," wie ähnliche Redensarten des A. T. (Ps. 49, 16. 86, 13.), s. v. a.: aus augenscheinlicher Todesgefahr erretten. Da hier aber die Formel im Gegensatze zu der Ohnmacht des Menschen gesetzt ist, der ein entflohenes Leben nicht zurückrufen kann: so scheint sie zu bedeuten, daß Gott selbst das Getödtete wieder beleben könne. Ueber die Vorstellung von Thoren, mit welchen das Todtenreich versehen sey, vgl. die Bem. zu K. 2, 5. S. 51, wo den daselbst angeführten Stellen auch 3 Macc. 5, 51. Psalt. Salom. 16, 2. Hom. Iliad. IX, 312. Odyss. XI, 276 beizufügen ist.

V. 14. Dieser unumschränkten Herrschaft Gottes über Leben und Tod stellt nun der Vf. die Ohnmacht des Menschen gegenüber, der wohl tödten, aber nicht wieder beleben kann. Die äolische Form ἀποκτέννει wird durch die meisten Handschriften bestätigt; bloß Cod. 106. 261 und 296 haben ἀποκτένει; sie findet sich sonst noch in der h. Schrift: Tob. 1, 18 (wo aber 7 Codd. ἀπέκτεινε haben, s. Holmes zu d. St.), 2 Kor. 3, 6. Apok. 6, 11. (an beiden Stellen jedoch mit Varianten); vgl. Win. S. 79, Anm. — Ψυχὴν

αραληφθεῖσαν erklären die meisten Ausleger „die in die nterwelt aufgenommene Seele;" und allerdings läßt ch aus dem vorausgehenden 13ten Verse die Ellipse εἰς δου rechtfertigen; nur muß man dann den Ausdruck „Todnreich" ebenso wie V. 13 bildlich verstehen vom Tode erhaupt, da ja nach der Lehre des Buches die Weisen id Frommen dem Schicksale der Unterwelt entgehen, und r Ausdruck ganz allgemein, mit Bezug auf alle Menjen gebraucht ist. — Ueber πνεῦμα und ψυχή s. d. Note K. 15, 11.

V. 15—29. Zweite Parallelstelle zwischen dem chicksale der Israeliten und Aegypter. Letztere wurden rch Regen, Hagel und Feuer bestraft, durch Feuer wurn ihre Nahrungsmittel vernichtet; — dagegen diente den sraeliten Schnee und Eis von wunderbarer, himmlischer rt zur Nahrung und konnte selbst von der Macht des uers nicht geschmolzen werden. — Zwar auch den Israeen sey ein Theil des Manna zerstört worden, aber nicht rch die vernichtende Macht des Blitzes, sondern durch einen wachen Sonnenstrahl; nicht zur Bestrafung, sondern um an die Pflicht der Dankbarkeit zu erinnern.

V. 15—19. Vgl. 2 Mos. 9, 22—25. Die fast spiede Art, wie Pseudosalomo das daselbst erzählte Ereigniß : seinen Zweck ausschmückt, und mit dem Loose der Israeen in Parallele stellt, ist wahrscheinlich nur Phantasiebilde, ohne sich auf spätere traditionelle Zusätze zu gründen.

V. 16. Ἀρνούμενοι — — ἀσεβεῖς] Vgl. K. , 27. Ξένος, wie V. 3, bezieht sich auf die vom gehnlichen Naturlaufe abweichende Beschaffenheit dieser lage.

V. 17. Ἐν τῷ πάντα — — πῦρ] Das Feuer rstärkte nur seine Kraft im Wasser, ganz gegen den sonen Lauf der Natur, vgl. K. 19, 20. Ὑπέρμ. — — καίων] Vgl. V. 24 u. K. 5, 17. *)

*) Der Bemerkung zu K. 5, 17 ist noch beizufügen, daß auch Josephus, auf Veranlassung der über die Aegypter zur Zeit des Moses verhängten Plagen, die Bemerkung macht, daß die Naturkräfte zur Bestrafung der Gottlosen bestimmt seyen, vgl.

V. 18. Nach der Erzählung im Exodus war die Plage durch Thiere bereits gehoben, als die des Hagels und Feuers erfolgte. Unſer Vf. ſetzt dagegen beide mit einander in Verbindung. — *Βλέποντες ἴδωσιν* iſt mit einander verbunden, wie auch bei den Claſſikern bisweilen *βλέποντα ὁρᾶν*, um die Sicherheit und Deutlichkeit der Wahrnehmung zu bezeichnen.

V. 19. Das Präſens *φλέγει*, zu welchem als Subject *φλόξ* zu wiederholen iſt, ſteht ſtatt eines Tempus der Vergangenheit, um die Sache mehr zu veranſchaulichen. — *Ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν*, ſtärker als die Kraft des Feuers gewöhnlich zu ſeyn pflegt, ſ. K. 19, 20: *ἴσχυσε τῆς ἰδίας δυνάμεως*. Auch Philo de vit. Mos. T. II, p. 99 urgirt es, daß damals weder der Regen den zündenden Blitz, noch der Blitz den Hagel geſchmolzen habe. *Ἀδίκου γῆς γεννήματα* verſtehen die Vulg. und Luth. von den Einwohnern des Landes; allein der Gegenſatz V. 20 ff. erheiſcht, an die Nahrungsmittel der Aegypter, hauptſächlich die Feldfrüchte zu denken, vgl. V. 22: *τοὺς τῶν ἐχθρῶν καρποὺς κατέφθειρε πῦρ*.

V. 20 ff. ſchmückt der Vf. die Erzählung vom Manna (2 Moſ. 16) für ſeinen Zweck aufs Abenteuerlichſte aus. *Ἀντ' ὧν ἀγγέλων — — λαόν σου*] *Ἀντ' ὧν*, ſtatt der Strafe des Hagels und Feuers, wodurch die Nahrungsmittel der Feinde zerſtört wurden. — *Ψωμίζειν*, bei den Claſſikern in unedler Bedeutung, mäſten, füttern, wird von den Späteren in weiterem Sinne gebraucht, ſpeiſen, ernähren (ſ. Win. S. 24), und, entſprechend dem hebr. הֶאֱכִיל, mit doppeltem Accuſativ conſtruirt, vgl. LXX 4 Moſ. 11, 4. 5 Moſ. 32, 13. Jeſ. 48, 14. Klagl. 3, 16. Sir. 15, 3; gerade ſo auch die Verba des Tränkens Sir. 15, 3. Marc. 9, 41. Win. S. 204. — Das Manna (über welches Win. bibl. Realleх. S. 430 f. zu vergleichen) heißt auch LXX Pſ. 78, 25 *ἄρτος ἀγγέλων*,

Ant. II, 13, 4: *Τοῖς χόλον ἐφ' αὑτοὺς κινήσασι θεῖον ἐξ ἁπάντων φύεσθαι τὰ δεινά· καὶ οὔτε γῇ τούτοις, οὔτε ἐξ φίλος, οὔτε γοναὶ τέκνων κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐχθρὰ πάντα καὶ πολέμια.*

wohl nur in dem Sinne von himmlischer Speise, ἀμβροσία τροφή, K. 19, 21. לֶחֶם שָׁמַיִם Ps. 105, 40. oder דְּגַן שָׁמַיִם Ps. 78, 24. Auch die Araber sollen es noch heutzutage Himmelsmanna nennen, vgl. Niebuhrs Beschr. Arabiens, S. 146.

Ἕτοιμον ἄρτον — — ἀκοπιάτως] Statt ἔπεμψας haben die Codd. Alex. 23. 55. 106. 155. 253. 254. 261. 296 ABEH: παρέσχες, welches auch wirklich angemessener erscheint, da von leblosen Gegenständen, wie dem Manna, sich nicht wohl πέμπεσθαι sagen läßt. Deßgleichen ziehe ich nach Cod. Alex. 106. 155. 254 die Form ἀκοπιάστως der gewöhnlichen Lesart ἀκοπιάτως vor. Denn obwohl von vielen Adjectivis verbalibus auf στος auch die Form auf τος existirt, und beide mit einander abwechseln, wie θαυμαστός und θαυματός, ἀρεστός und ἀρεστός, ἀπείραστος und ἀπείρατος, s. Reisig Comm. crit. in Soph. Col. p. 386. Matth. Gr. I, S. 510: so kommt doch von unserem Worte sonst gewöhnlich nur die Form auf στος vor. — Ἄρτος ἕτοιμος, schon zubereitetes, genießbares Brod, welches man nur zu sammeln brauchte; mit welchem Gedanken die Erklärer ἀκοπιάστως verbinden: ohne daß man Arbeit (der Zubereitung) damit gehabt hätte. Allein ganz abgesehen davon, daß dann die Rede tautologisch würde, kann ja ἀκοπ. nur die nähere Beschaffenheit von παρέσχες bezeichnen, muß sich also auf Gott beziehen in der Bed. unermüdlich, d. i. er spendete diesen Segen unaufhörlich, immerfort. — Philo de congr. qu. erud. gr. T. I, p. 544 nennt das Manna τὴν ἄπονον καὶ ἀταλαίπωρον τροφὴν δίχα σπουδῆς τῶν ἀνθρώπων, οὐκ ἐκ γῆς, ὡς ἔθος, ἀναδοθεῖσαν, ἀπ' οὐρανοῦ δέ, τεράστιον ἔργον.

Πᾶσαν ἡδονὴν — — γεῦσιν] Πᾶσαν ἡδονήν macht Schwierigkeit, welche Grabe durch Aenderung in ἔχοντα in der Bed. habentem (nach der Vulg.: omne delectamentum in se habentem), Gaab dagegen dadurch zu heben suchte, daß er ἰσχύειν nach Analogie des hebr. יָכֹל in der Bedeutung besiegen faßte, aus der sich die Bed. übertreffen entwickelt habe. So haben es in un-

ferer Stelle auch der Syr. und der Arab. gefaßt. Allein in dieſem Sinne ſteht das Wort immer mit Präpoſitionen, wie πρός, LXX Pſ. 12, 4. oder ἐπί 1 Macc. 10, 49, oder mit dem Genitiv, unten K. 19, 20. Brmſt. nimmt ἰσχύοντα ganz gegen allen Sprachgebrauch für gleichbedeutend mit παρέχοντα. Mit größerem Rechte ließe ſich die active Bed. verſtärken, erhöhen annehmen, vgl. Sir. 43, 15 ἴσχυσε νεφέλας, er verdichtete die Wolken, obwohl daſelbſt die Lesart unſicher iſt. Sicherer faſſen wir aber ἰσχ. in ſeiner gewöhnlichen neutralen Bedeutung und πᾶσ. ἡδονήν als Accuſativ der näheren Beſtimmung, wie ihn der verwandte Begriff δυνατός zu ſich nimmt, alſo: „ſtark in jeglichem Genuß," d. h. es bewährte ſeine höhere Kraft in jeglichem Genuß, den es bereitete. Daß zu ἰσχύειν die nähere Beſtimmung ſonſt gewöhnlich im Dativ tritt, wie z. B. Sir. 30, 13 ἰσχύειν τῇ ἕξει, beweiſt nichts gegen die aufgeſtellte Erklärung, da auch δυνατός und die verwandten Begriffe mit beiden Caſus verbunden werden. — Πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν hat den Sinn, das Manna habe dem beſonderen eigenthümlichen Geſchmacke eines Jeden zugeſagt, und (V. 21: πρὸς ὃ τις ἐβούλετο μετεκιρν.) den Geſchmack eines jeglichen, der Sehnſucht des Genießenden angemeſſenen, Naturerzeugniſſes angenommen; eine Meinung, die ſich auch bei den Rabbinen findet, mit der ſpeciellen Beſtimmung, wer ſich z. B. nach Trauben geſehnt habe, für den habe es den Geſchmack der Trauben angenommen, für einen Anderen den der Feigen u. ſ. w. Vgl. Eiſenmengers entdecktes Judenthum, I, S. 485.

V. 21. Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις — — ἐρεφάνισε] Ὑπόστασις hat den Erklärern Schwierigkeiten gemacht, daher Grabe ſogar ἀπόσταξις leſen wollte, deſſen Vorſchlag aber mit Recht keine weitere Beachtung gefunden hat. Sehr hart iſt Luthers Erklärung des Wortes durch Hoffnung (eigentlich das Feſte, der Grund im Glauben und Hoffen, vgl. LXX Pſ. 38, 11. Ezech. 19, 5. Hebr. 3, 14 u. a. St.): „So man auf dich harret, das macht offenbar, wie ſüße du ſeyeſt." Brmſt. faßt ὑπόστ. wie Hebr. 1, 3 vom göttlichen Weſen ſelbſt, als Umſchreibung

von θεός. Allein man sieht keinen Grund zu einer so operösen Umschreibung, wenn man nicht annehmen will, daß sich, nach der Meinung des Schriftstellers, das göttliche Wesen dem Manna mitgetheilt habe. Richtiger verstehen wir mit allen übrigen Erklärern das Wort von der Substanz des Manna, ὑπόστ. σου also: substantia a te, divinitus data, s. v. a. ἀμβροσία τροφή K. 19, 21. Γλυκύτης bezeichnet hier, mit Bezug auf den honigsüßen Geschmack des Manna (2 Mos. 16, 31), die göttliche Huld und Freundlichkeit, vgl. 1 Petr. 2, 3.

Τῇ δὲ τοῦ προσφερομένου — — μετεκιρνᾶτο] Man erwartet ὑπηρετοῦσα, auf ὑπόστασις σου bezogen, der Schriftst. hat aber wahrscheinlich ἄρτος im Sinne, aus V. 20; wir haben also eine Constr. ad sensum anzunehmen, Win. S. 331. — Προσφέρεσθαί τι, wie unser deutsches: etwas zu sich nehmen, genießen. — Τίς, Jeder, s. Matth. Gr. II, S. 1079. 2.

V. 22. 23. Χιὼν δὲ καὶ κρύσταλλος — — ἐτήκετο] In 2 Mos. 16, 14 wird das Manna mit Reif verglichen zur Bezeichnung seiner großen Menge; 4 Mos. 11, 7 wird sein Ansehen mit dem des Bdellium verglichen, eines durchsichtigen, wohlriechenden, wachsähnlichen Harzes, wo die LXX εἶδος κρυστάλλου übersetzen. Letzteres versteht Pseudosal. vom Eise und nimmt nach beiden Stellen des Pentateuch eine schnee- und eisartige Substanz des Manna (vgl. K. 19, 21) an, theils um diese den Israeliten zu Theil gewordene Wohlthat in Gegensatz zu dem den Aegyptern durch Hagel zugefügten Schaden zu stellen, theils um dadurch die Sache noch mehr ins Wunderhafte zu hüllen, indem dieses so beschaffene Manna im Feuer nicht geschmolzen sey, während Feuer zum Schaden der Aegypter im Wasser seine Kraft verstärkte, V. 19.

Ἵνα γνῶσιν, ὅτι — — ἐπιλελῆσθαι δυνάμεως] Vgl. V. 19. Nach διαστράπτον ist ein Komma oder Kolon zu setzen, kein Punctum, wie sich in älteren Ausgaben und noch bei Augusti und Holmes findet. Denn V. 23 hängt noch von γνῶσιν ab, indem die Construction, statt ὅτι mit dem Verbo finito, in die des Ac-

cusativ mit dem Inf. übergeht. Diese und noch auffallendere Veränderungen der Construction sind aber bekanntlich weder im biblischen, noch im classischen Sprachgebrauche seltene Erscheinungen (s. Win. S. 502 ff.). Heydenr., der dieß verkannte, wollte ὅ,τι statt ὅτι schreiben, wozu dann die Worte πῦρ — — διαστράπτον in Apposition treten, und welchem ὅ,τι das τοῦτο correspondiren würde. Ὅ,τι stände dann statt des einfachen ὅ, vgl. Matth. gr. Gr. II, S. 1073. — Demselben Bestreben, die Construction beider Sätze gleichmäßig zu machen, verdankt auch die Lesart der Codd. Alex. 55. 106. 157. 248. 253. Ed. Compl.: ἐπιλέλησται ihren Ursprung. — Ueber πάλιν s. die Bem. zu K. 13, 8.

V. 24. Den Grund dieser doppelten ganz entgegengesetzten Wirkung des Feuers findet der Vf. darin, daß die Natur zur Realisirung specieller göttlicher Zwecke in der sittlichen Weltordnung ihre Kräfte modificire, nämlich dieselben erhöhe zur Bestrafung der Ungerechten, und vermindere zur Belohnung der treuen Verehrer Gottes. Da nun diese ἐπίτασις und ἄνεσις in vorliegendem Falle, nach der Darstellung des Vfs., von dem gewöhnlichen Laufe der Natur durchaus abweicht (obschon der Vf. in ihr selbst wieder ein göttliches, in die Natur gelegtes Gesetz anerkannt zu haben scheint): so beurkundet derselbe einen bestimmteren philosophischen Begriff des Wunders, als die übrigen biblischen Schriftsteller. Vgl. die Bem. zu K. 8, 8. 19, 6 ff. 18 ff.

V. 25 leitet der Vf. aus der V. 24 angeführten Anordnung Gottes die V. 20 u. 21 erwähnte wunderhafte Eigenschaft des Manna ab, nach welcher es jedweden, dem Wunsche des Genießenden beliebigen Geschmack annahm. — Ueber μεταλλεύειν vgl. die Bem. zu K. 4, 12. S. 115 f. Statt ὑπηρετεῖ ist mit Brmst. und Apel ὑπηρέτει zu accentuiren, weil der Vf. sich wieder zur Geschichte (τότε) wendet.

V. 26. Vgl. 5 Mos. 8, 3. Γενέσεις καρπῶν bed. entweder die verschiedenen Arten der Früchte, s. zu K. 1, 14. S. 31 f., welches ohne Zweifel die einfachste und natürlichste Erklärung ist, oder γενέσεις ist Erzeugnisse, s. v.

a. γεννήματα V. 19, wozu man γῆς in Gedanken zu ſupplíren hätte, und der Genitiv καρπῶν ſteht epexegetiſch: Erzeugniſſe in Früchten beſtehend. Ῥῆμα θεοῦ ſ. v. a. λόγος V. 12. — Wrmſt. wiederholt hier die ſchon längſt abgeſtandene Regel, daß οὐκ — ἀλλά non tam — quam bedeute, ſ. Win. S. 462 ff. Indeſſen iſt doch zuzugeben, daß hier die zweite von Winer erörterte Bedeutung des οὐκ — ἀλλά ihre Anwendung findet (vgl. S. 464), daß alſo der Schriftſt. die erſte Vorſtellung, αἱ γεν. τ. καρπ. τρέφ. ἄνθρ., nicht ſchlechthin negiren (was er auch gar nicht konnte), ſondern nur in rhetoriſcher Weiſe alle Aufmerkſamkeit auf den zweiten Gedanken, τὸ ῥῆμά σου — διατηρεῖ lenken will. Daß nämlich das Manna den Geſchmack der verſchiedenartigſten Naturerzeugniſſe annahm, war eine ſo außerordentliche Erſcheinung, daß ſie nur durch Gottes unmittelbares Eingreifen erklärt werden konnte, und daraus folgert nun der Vf. und ſtellt es als Zweck der Belehrung der Iſraeliten hin, daß die Erhaltung der treuen Verehrer Jehovas nicht gerade an die gewöhnlichen Erzeugniſſe des Bodens gebunden, ſondern eigentlich von Gottes Willen und Wirkſamkeit allein, als erſter und unmittelbarer Urſache, abhängig ſey.

V. 27—29 zeigt der Vf., welche Beſchränkung die den Iſraeliten zu Theil gewordene Wohlthat des Manna erfahren habe, und zu welchem Zwecke dieſe Beſchränkung erfolgt ſey; vgl. die Inhaltsangabe zu V. 15 ff. — Pſeudoſal. ſchließt dieſen Gedanken mittelſt γάρ an, weil er zur Begründung des vorhergehenden Satzes τὸ ῥῆμά σου — διατηρεῖ dient. Indem nämlich die Iſraeliten keinen Vorrath von Manna ſammeln konnten, ſondern jeden Morgen von Neuem ihre Nahrung ſich holen mußten, ſollten ſie lebhafter an ihre Abhängigkeit von Gott, als dem alleinigen Geber dieſer Speiſe, erinnert werden, und dadurch zur Dankbarkeit gegen ihn ſich verpflichtet fühlen.

V. 27. Vgl. 2 Moſ. 16, 21. Ἁπλῶς entw. „ohne Weiteres," Vulg.: statim, oder: „ohne daß es einer anderen Kraft als die des Sonnenſtrahles bedurft hätte."

V. 28. Πρὸς ἀνατολὴν φωτός, gegen Sonnenauf-

gang, wie πρὸς ἑσπέραν Luc. 24, 29. Nachtig., Eichhorn (Einl. S. 150), Gfrörer (II, S. 265 ff.) u. A. fanden in der Vorschrift des Vfs., vor Sonnenaufgang zu beten, eine Bestätigung ihrer Ansicht, daß Pseudosalomo Therapeut oder Essäer gewesen sey, da es bekannt ist, daß bei beiden Secten ein Gebet um die genannte Zeit üblich war, vgl. Philo vit. contempl. T. II, p. 475. Joseph. B. J. II, 8, 5. Indessen giebt die Stelle hiefür keinen zwingenden Beweis, die Worte können auch bloß im Allgemeinen die Nothwendigkeit des Gebets und den Eifer, dasselbe zu verrichten, empfehlen, und die früheste Morgenzeit konnte der Vf. als die gelegenste und natürlichste darum hervorheben, um den jedem religiösen Gemüthe sehr natürlich sich aufdrängenden Gedanken auszudrücken: der Gedanke an Gott müsse allem übrigen Denken und Sinnen, allen Geschäften des Tages vorausgehen. Ganz ähnlich Ps. 5, 4. 88, 14. coll. Marc. 1, 35. Auch im Talmud, Berachot I, 2 wird die Vorschrift ertheilt, daß man das Schmah beten müsse, wenn die Sonne die Spitzen der Berge bescheine. Dazu kömmt, daß Pseudosalomo auch durch die Erwähnung der Eigenschaft des Manna, nach welcher es nach Aufgang der Sonne zu schmelzen pflegt, auf den besprochenen Gedanken geführt werden konnte. Endlich ist in V. 29, welcher den Grund von der Ermahnung in V. 28 enthält, nur ganz im Allgemeinen von der Pflicht der Dankbarkeit die Rede.

V. 29. Sinn: dem Undankbaren müsse alle Hoffnung auf Gottes Segen schwinden. — Das Bild des Zerrinnens des Reifes ist durch den vorhergehenden Gedanken von dem Schmelzen des reifartigen Manna veranlaßt, V. 22. 27. — Ὕδωρ ἄχρηστον Wasser, das man als unbrauchbar wegschüttet.

Kap. XVII—XVIII, 4. Dritte Parallele zwischen dem Schicksale der Aegypter und Israeliten: die Aegypter hatten mit ihren geheimen Sünden unter der Decke der Vergessenheit verborgen bleiben zu können gehofft (17, 3); sie hatten diejenigen gefesselt, durch welche das Licht des Gesetzes der Welt aufgehen sollte (18, 4), darum wurden sie

mit der dichtesten und schrecklichsten Finsterniß bestraft (2 Mos. 10, 21 ff.), während den Israeliten das größte Licht leuchtete und die Feuersäule ihnen als Wegweiser diente. — Auch dieser Abschnitt ist reich an phantastischen Ausschmückungen, von denen die Erzählung im Exodus nichts weiß.

V. 1. *Μεγάλαι γάρ — — δυσδιήγητοι*] Vgl. Röm. 11, 33. *Κρίσεις σου*, wie מִשְׁפָּטֵי יְהוָה, Ps. 19, 20. 119, 75: Rathschlüsse Gottes, die Art und Weise, wie er mit den Menschen verfährt. *Δυσδιήγητοι* nicht „unaussprechlich" (de Wette), sondern wegen des Folgenden „schwer zu begreifen." In der Vulg. ist das Glied etwas erweitert: magna sunt judicia tua, *Domine*, et inenarrabilia *verba tua*. Doch schließen sich zwei kritische Auctoritäten daselbst genau ans Griechische an, vgl. Sabatier zu d. St. — *Διὰ τοῦτο — — ἐπλανήθησαν*] *Ἀπαλδ. ψυχαί*, Solche, die vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt nicht die rechte Kenntniß haben. *Ἐπλανήθ.* sie gerathen in Irrthum, indem sie nach dem äußeren Scheine urtheilen und die mannichfaltigen Mittel und Wege nicht kennen, deren sich Gott in der Leitung und Regierung der Menschen bedient, und glauben sich dann Manches erlauben zu dürfen, wovon sie bei richtigerer Erkenntniß Gottes und seiner Weltregierung abstehen würden, vgl. K. 2, 21 f. Man darf sich nämlich in *πλανᾶσθαι* den Begriff der Verirrung im Wollen und Handeln (K. 5, 6) nicht ausgeschlossen denken, wegen des gleich folgenden Beispieles der Aegypter. Ganz gegen den Zusammenhang mit dem Folgenden findet Heydenr. den Irrthum darin, daß man die göttlichen Strafgerichte für zu streng halte.

V. 2. *Ὑπειληφότες γὰρ — — ἄνομοι*] „Aegyptii Israelitarum externa specie in errorem inducti, qua erant consiliorum divinorum inscitia, non opinabantur, populum, quem adeo aspernabantur atque tamquam servis utebantur, Deo esse dilectissimum et magnis rebus destinatum, cujus salutem divina decreta spectarent maxime." Brmst. Wenn übrigens Brmst. *γάρ* in diesem V. ohne Weiteres durch exempli gratia erklärt, so kann natürlich die Partikel nicht an und für sich diese Be-

deutung haben, sondern nur in sofern, als die Anführung eines Beispiels zur Begründung einer ausgesprochenen Behauptung dient. Vgl. Jac. 2, 2. — *Δέσμιοι σκότους — — νυκτός*] Da die Finsterniß die Menschen in ihren Bewegungen und Handlungen hindert, so ist die Vergleichung des Zustandes der in ihr Lebenden mit einem Gefesseltseyn sehr natürlich, vgl. V. 16 u. 17. Br. Judä, 6. 2 Petr. 2, 4. — *Κατακλεισθ. ὀρόφοις*] Vgl. 2 Mos. 10, 23, wo es heißt, Keiner habe von seinem Orte aufstehen können drei Tage hindurch. *Ὄροφος*, gewöhnlich das Dach, scheint hier, wie das lat. tectum, das Ganze des Hauses zu bedeuten, wie denn auch *ὀροφή* jeden bedeckten Ort überhaupt bezeichnet. — *Φυγάδες τ. αἰων. προν. ἔκειντο*] *Φυγ. τ. αἰων. προν.* „verstoßen von der ewigen Vorsehung," das Gegentheil von *ἀπερίσπαστοι τῆς σῆς εὐεργεσίας*. — *Κεῖσθαι* steht hier prägnant, wie häufig bei Homer: unthätig, oder ohnmächtig da liegen.

V. 3. Nach *ἁμαρτήμασι* ist das Komma, welches in den meisten Ausgaben steht, zu streichen und *ἀφεγγεῖ λήθης παρακαλύμματι* mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Zu dem Gedanken, vgl. Jes. 29, 15. Hiob 24, 15. — Die gewöhnliche Lesart *ἐσκορπίσθησαν* würde bedeuten: die Aegypter seyen durch die Finsterniß hin und her zerstreut worden, vgl. Joh. 16, 31. Der Hauptgedanke aber, den Pseudosalomo durchzuführen sucht: *δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται*, K. 11, 16, erheischt durchaus die Lesart der Codd. Alex. 55. 106. 157. 254. BCH: *ἐσκοτίσθησαν*. Der Gedanke enthält nach derselben eine beißende Ironie: Ihrem Verlangen, verborgen zu bleiben bei ihren Sünden, sey einestheils allerdings entsprochen worden, aber freilich auf eine ganz andere Art, als sie selbst gewünscht hätten.

V. 4. *Οὐδὲ γὰρ — — ἀφόβως διεφύλασσεν*] Der Lesart des gewöhnlichen Textes *ἀφόβως* ziehen wir, als die grammatisch richtigere, die der Codd. Alex. 23. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 254. 261 u. Ed. Compl.: *ἀφόβους* vor. Vgl. K. 10, 5: *αὐτὸν ἰσχυρὸν ἐφύλαξε*. K. 14, 24: *οὔτε βίους, οὔτε γάμους καθαροὺς ἐτι*

φυλάσσουσι. — Kleuker, Eichhorn (Einl. in die Apokr. S. 155) u. Nachtig. legen zu viel in das Wort μυχός, wenn sie es von den „unterirdischen Gemächern des großen Labyrinths in Aegypten, den Katakomben, den tiefverborgenen Gemächern im Inneren der Pyramiden" erklären. Denn da Pseudosal. V. 2 bemerkt hatte, die Aegypter hätten sich in ihren Häusern verschlossen gehalten, so kann μυχός nur von den verborgeneren Zufluchtsörtern der Häuser verstanden werden, wohin sich die Aegypter aus Furcht vor den schrecklichen Erscheinungen geflüchtet hatten.

Καὶ φάσματα ἀμειδ. — — ἐνεφανίζετο] Κατηφής eigentl. „niedergeschlagenen Blickes," hier wahrscheinlich: „einen traurigen Anblick gewährend." — Nach der hier gegebenen Beschreibung der φάσματα sind darunter ohne Zweifel Gespenster zu verstehen. Vgl. auch V. 15. Die von mehren Erklärern aufgeworfene Frage, ob der Vf. dabei an objective Erscheinungen, oder an bloße, durch die Furcht erzeugte Phantasiegebilde der Aegypter gedacht habe, war unnöthig, da Pseudosal. nicht die geringste Andeutung gegeben hat, welche die zweite Ansicht begünstigen könnte, wie er doch V. 6 dieß anzudeuten nicht unterläßt, wo er von einem bloß eingebildeten Feuer redet. Dagegen läßt sich nicht ermitteln, wie sich derselbe das Wesen jener Gespenster gedacht, ob er sie für Dämonen, oder für dem Hades entstiegene Schatten abgeschiedener Menschen (wofür allenfalls V. 14 sprechen könnte), oder für bloße, von Gott zu dem Zwecke, die Menschen zu schrecken, gebildete Phantome gehalten habe u. dgl. — von Cölln (bibl. Theol. I, S. 416) ist geneigt, an (gute) Engel zu denken, indem auch Josephus die Engel φαντάσματα nenne, vgl. Antiq. I, 20, 1. 2. V, 6, 2. 8, 2. 3. Allein φάντασμα bezeichnet bekanntlich jedwede Erscheinung, und erst der Zusammenhang entscheidet, was man sich speciell dabei zu denken habe. Die hier gegebene Schilderung aber paßt durchaus nicht auf Engel, wie sie sonst in der h. Schrift beschrieben werden.

V. 5. Auch Philo, vit. Mos. T. II, p. 100 behauptet von jener Finsterniß, daß man sie vergeblich durch Feuer zu erhellen gesucht habe.

V. 6. *Πυρά*, gewöhnlich Feuerhaufe, hier wohl nur s. v. a. Feuer überhaupt, wie es auch die alten Uebersetzer ausdrücken, wegen des gleich zu erklärenden *διεφαίνετο*. — *Αὐτομάτη*, was von selbst brannte, ohne daß es angezündet worden war, und ohne daß es Holz oder anderen physischen Stoff zu seiner Nahrung hatte. — Das Compositum *διεφαίνετο* steht hier mit Bedeutung, *δια* nämlich bed.: durch die Finsterniß hindurch. „Significat ignem huc obiter et in transcursu inter tenebras emicuisse instar coruscationis et fulguris et mox disparuisse ac post modicum subito et inopinato rursus coruscasse, itaque hac sui ostentatione et disparitione continuum Aegyptiis pavorem incussisse.“ Corn. a Lapide. Manche Erklärer, wie Lorin., Corn. a Lap. u. A., haben unter dem hier erwähnten Feuer ein prodigiöses, gespenstiges Feuer verstanden; hiezu passen aber nicht die gleichfolgenden Worte *μὴ θεωρουμένης ἐκ. ὄψεως*, die man dann durch „nie gesehene“ oder „nicht deutlich gesehene Erscheinung“ zu erklären sich genöthigt sieht, während doch das Gesehenseyn schlechthin negirt wird. Richtiger denkt man daher an ein bloß eingebildetes, von der Gewissensangst der Aegypter geschaffenes Feuer. — Die Worte *τῆς μὴ — ὄψεως* können entweder selbstständiger als Genit. absol. gefaßt, oder unmittelbar mit *ἐκδειματ.* verbunden werden, nach Win. S. 178 f. — *Βλεπόμενα* darf weder auf die Finsterniß (Heydenr.), noch auf *φάσματα* in V. 5 (Brmst.) bezogen werden, sondern es ist das Feuer, welches die Aegypter mittelst der Phantasie sahen. Pseudosal. macht nämlich diese Bemerkung nach der psychologischen Erfahrung, daß dem Gespensterseher seine Gebilde sehr oft besonders auch darum schreckhaft sind, daß sie sich seinem Blicke bald zeigen, bald wieder entschwinden. *Χείρω* schlimmer, nämlich als es wirklich war.

V. 7 u. 8. Daß die ägyptischen Zauberer den Menschen die Furcht vor der Finsterniß zu benehmen gesucht hätten, dessen gedenkt der Pentateuch ebenfalls nicht, wohl aber wird 2 Mos. 9, 11 erzählt, daß die Versuche der Zauberer gegen eine frühere Plage, die der Beulen, vergeb-

ich gewesen seyen. — Οὗτοι dient dazu, das Subject nachdrucksvoll hervorzuheben, s. Win. S. 151.

V. 9. Statt ἐκσεβοβημένοι haben die Codd. Alex. u. 106: ἐκπεφοβημένοι (Cod. 261: ἐκπεφοβουμένων), welche Lesart, bei dem Streben des Vfs. nach Gleichklang (s. die Einl.), den Vorzug verdienen dürfte, da sie zu dem Satze εἰ μηδὲν — ἐφόβει einen ähnlichen scharfen Gegensatz bildet, wie in V. 8 ψυχῆς νοσούσης zu ἐνόσουν. Die gewöhnliche Lesart bed.: sie wurden herausgescheucht, nämlich aus dem Winkel (V. 4), wohin sie sich zurückgezogen hatten.

V. 10—19 zeigt der Vf., wie das Schrecken der Finsterniß und der mit ihr verbundenen Erscheinungen hauptsächlich noch durch die innere Furcht und durch die Gewissensangst erhöht worden sey, und wird dadurch veranlaßt, in einer kleinen Episode, V. 11—13, sich über das Wesen der Gewissensangst und der Furcht auszusprechen.

V. 10. Ἀήρ nimmt Gaab in der Bed. Finsterniß. Aber nachdrucksvoller ist der Gedanke und anschaulicher die Größe der Furcht, wenn man die gewöhnliche Bedeutung festhält: Sie hätten nicht einmal gewagt, in die nirgends entfliehbare Luft zu schauen.

V. 11. Δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρὰ μαρτυρεῖ καταδικαζομένη] Daß die Lesart des gewöhnlichen Textes, wie wir sie hier gegeben haben, corrupt sey, leuchtet wohl beim ersten Blicke ein. Als das einzig Richtige bietet sich statt μαρτυρεῖ in den Codd. Alex. 55. 248. 254. 296. Ed. Compl.: μάρτυρι dar, wozu dann ἰδίῳ nach der Ed. Compl. mit Schleusner, Brmst. und Apel zu lesen ist. Die Lesart μαρτυρεῖ verdankt ihren Ursprung wahrscheinlich der Reuchlinischen Aussprache; ein folgender Abschreiber änderte dann ἰδίῳ in ἰδίως, um es mit μαρτυρεῖ in Einklang zu bringen. — Die Verbindung des Prädicatsadjectivs im Neutrum mit einem Substantiv männlichen oder weiblichen Geschlechts, δειλὸν πονηρά, bei welcher Ersteres mehr selbstständig gefaßt wird (eigentl. „etwas Feiges"), findet im Griechischen und Lateinischen sehr häufig Statt, s. Win. S. 331.

Ἀεὶ δὲ προσελληφε — — συνειδήσει] Προσλαμβάνειν hier in einer ſonſt ungewöhnlichen Bedeutung, ſ. v. a. προσδέχεσθαι, erwarten, dann fürchten, vermuthen. *) Man hat daher nicht nöthig, mit Bad. u. Grabe gegen die Auctorität der Codd. προελληφε zu leſen. Bemerkenswerth iſt, daß unſere Stelle die erſte in der h. Schrift iſt, in welcher das Wort συνειδησις (bei den ſpäteren Griechen auch τὸ συνειδός) ganz unſerem deutſchen Gewiſſen entſpricht, und zwar in der Function deſſelben, den Menſchen nach dem Geſetze zu richten, anzuklagen oder zu vertheidigen, zu verdammen oder loszuſprechen, Röm. 2, 15. Joh. 8, 9. Im N. T. vereinigt συνειδησις alle Begriffe in ſich, die wir mit dem Worte Gewiſſen verbinden. Die hieher gehörigen Stellen hat geſammelt und geordnet Staeudlin de usu vocis συνειδησις in N. T. Gotting. 1811. u. deſſen Lehrb. der Moral. 3 Aufl. Gött. 1825. S. 284 f. — Συνέχεσθαι, von Furcht und beengenden Gemüthszuſtänden gewöhnlich, ſ. Luc. 8, 37. Zum Sinne vgl. Ovid. Fast. I, 486 sq.: Conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra pectora pro facto spemque metumque suo. Cic. pro Roscio, c. 24: Sua quemque fraus et suus terror maxime vexat, suum quemque scelus agitat amentiaque afficit, suae quemque malae cogitationes conscientiaeque animi terrent. Plutarch. de sera num. vind. p. 554 sq. (T. VIII. p. 194 sq. ed. Reiske): Ἔχεται γὰρ ἕκαστος ἀδικήσας τῇ δίκῃ καὶ τὸ γλυκὺ τῆς ἀδικίας ὥσπερ δέλεαρ εὐθὺς ἐξεδήδοκε· τὸ δὲ συνειδὸς ἐγκείμενον ἔχων καὶ ἀποτίνων **), — —. Ἡ γὰρ ἰταμότης ἐκείνη καὶ τὸ θρασὺ

*) Für letztere Bedeutung führt Biel an Joseph. B. J. III, c. 43 (??): Προσειλήφεσαν γὰρ ἐκ τοῦ σχήματος, μηδὲν αὐτὸν ἀρνήσεσθαι τῶν ὑπονοηθέντων. Das offenbar falſche Citat haben Schleusner und die Erklärer zu unſerer St. nachgeſchrieben. Ich habe nicht ausmitteln können, wo die angeführten Worte ſtehen. In Havercamps Index fehlt προσλαμβάνειν.

**) D. i. „büßt mit demſelben ab," — daher man nicht nöthig hat, mit Reiske κατατείνον, excrucians, zu ändern.

τῆς κακίας ἄχρι τῶν ἀδικημάτων ἰσχυρόν ἐστι καὶ πρόχειρον, εἶτα τοῦ πάθους ὥσπερ πνεύματος ὑπολειπόντος, ἀσθενὲς καὶ ταπεινὸν ὑποπίπτει τοῖς φόβοις καὶ δεισιδαιμονίαις.

V. 12 enthält den Grund zu den Worten προσείληφε τὰ χαλεπά. — Προδοσία das Preisgeben, die Verzweiflung, V. 15. Die hier gegebene, freilich den Begriff nicht erschöpfende, sondern nur Ein Merkmal desselben enthaltende Definition der Furcht scheint von griechischen Philosophen entlehnt. Wenigstens findet sich eine ähnliche Stelle bei Plut. de superst. c. 3: ὁ φόβος οὐχ ἧττον ὢν τόλμης ἐνδεὴς ἢ λογισμοῦ ἄπρακτον ἔχει καὶ ἄπορον καὶ ἀμήχανον τὸ ἀλόγιστον. Der Sinn ist mit Rücksicht auf den folgenden Vers: Die Furcht raube dem Menschen die Besonnenheit, so daß er seine Aufmerksamkeit nicht auf den Gegenstand der Furcht richten könne, um entweder dessen Nichtigkeit zu erkennen, oder Mittel zu finden, ihn zu entfernen.

V. 13 enthält mittelst δέ (Win. S. 415) eine nachträgliche Erläuterung und nähere Bestimmung zu V. 12. Ἧττων geringer, als recht ist, s. Matth. Gr. §. 457. — Zu προσδοκία sowohl als zu ἄγνοιαν ist βοηθημάτων zu suppliren. Sinn: In der Hoffnungslosigkeit pflege man auf seine Rathlosigkeit ein höheres Gewicht zu legen, sie für schlimmer zu halten, als den Gegenstand, der die Angst errege.

V. 14—19 macht Pseudosalomo die Anwendung von der eben ausgesprochenen Behauptung auf die Aegypter: Jene Finsterniß sey an und für sich ganz ohnmächtig gewesen; dennoch habe die Furcht den Aegyptern dergestalt alle Besinnung geraubt, daß sie durch ohnmächtige Gegenstände und durch die geringfügigsten, unbedeutendsten Erscheinungen in Schrecken gesetzt worden seyen.

V. 14. 15. Grotius will zu ἀδύνατον, dem Epitheton von νύκτα, τλῆναι suppliren: „jene unerträgliche Nacht.“ Heydenr.: „eine Nacht, in welcher man sich auf keine Art helfen konnte;“ Erklärungen, zu deren Widerlegung kaum etwas bemerkt zu werden braucht. Ἀδύν-

νύξ kann nur bed.: ohnmächtige Nacht; welche ihnen nichts anhaben konnte. Der Grund von der Ohnmacht jener Finsterniß habe in dem Ursprunge derselben gelegen, denn sie sey nur ein Ausfluß jener Nacht gewesen, mit welcher das Todtenreich umhüllt sey. Der Hades wird als ohnmächtig dargestellt, wahrscheinlich wegen seiner kraft- und körperlosen Bewohner, der Schatten: οὐκ ἔστιν ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς, K. 1, 14. Grotius, Grabe, Breitinger, Heydenr. nahmen an dem Epitheton ἀδύν., welches der Hades erhält, Anstoß, wahrscheinlich weil anderwärts demselben ein gewisser Grad von Macht beigelegt wird, z. B. Matth. 16, 18, und wollten daher ἀδύτου lesen (was sich auch in Cod. 157 findet): „aus dem Unzugänglichen der Winkel des Hades." Allein ein Beweis für die Nothwendigkeit dieser Lesart läßt sich durchaus nicht führen; ja der Gedanke würde sehr an Kraft verlieren; denn auf ἀδυνάτου liegt ein besonderer Nachdruck; der jene Furcht der Aegypter erregende Gegenstand soll in seinem letzten Grunde als nichtig und ohnmächtig dargestellt werden. Dazu kömmt, daß nach der gewöhnlichen Lesart die in der Zusammenstellung von drei von einander abhängigen Genitiven liegende Härte vermieden wird. Merkwürdig ist übrigens, daß der Vf. jene ägyptische Finsterniß dem Todtenreich entsteigen läßt, während Philo (vit. Mos. T. II, p. 100) dieselbe entweder aus einer Sonnenfinsterniß oder aus einer Verdichtung der Wolken erklärt wissen will. — Bekanntlich wurde der Hades sowohl bei den Hebräern, als auch bei Griechen und Römern, als ein sehr finsterer Ort gedacht; vgl. Hiob 10, 21. 22. 38, 17. Ps. 49, 20. Br. Jud. 6. 2 Petr. 2, 4. Hom. Iliad. IV, 13. XV, 191. XXI, 55 sq. Odyss. XI, 154. Virg. Aen. VI, 134. 577. Ovid. Metam. X, 20 (Tartara opaca) u. a. St. s. Wetstein u. Pott zu 2 Petr. 2, 4. — Das folgende τὸν αὐτὸν ὕπνον erklärt Gaab durch ἀδύνατον ὕπνον: „sie schliefen einen todten Schlaf, waren wie todt, ohne Kraft und Leben." Aehnlich Heydnr., der dann τέρ. ἠλαύν. φαντασμ. von Gespenstern, die den Aegyptern im Traume erschienen seyen, und παρελύοντο von gelähmter Körperkraft versteht. Allein

sowohl der Zusammenhang mit V. 15, nach welchem die Furcht der Aegypter vor jener Finsterniß als eine nichtige und grundlose, als auch mit V. 18 u. 19, nach welchen Versen ein wachender Zustand der Aegypter vorausgesetzt wird, nöthigt uns, Brmst.'s u. de Wettes Erklärung beizutreten, nach welcher κοιμώμενοι für κοιμᾶσθαι δυνάμενοι genommen, und τὸν αὐτὸν ὕπν. erklärt wird: denselben Schlaf wie vorher, oder wie gewöhnlich, ferner φαντάσματα von wirklichen Gespenstern, die aber nach unserem Verse der Vf. ebenfalls für ohnmächtig und nicht objectiv schreckhaft gehalten haben muß, und endlich παρελύοντο von geistiger Betäubung. Nur darf man ἐλαύνεσθαι nicht mit Luther und de Wette durch „umhergetrieben werden" übersetzen, weil nach V. 2 die Aegypter, in das Innerste ihrer Behausungen zurückgezogen, vor Furcht sich nicht von der Stelle bewegen konnten, sondern ἐλαύν. muß in der weiteren Bed. bedrängt werden (K. 16, 18), und zwar hauptsächlich von innerer Angst verstanden werden. — Ueber τὰ μέν — τὰ δέ vgl. Matth. gr. Gr. II, S. 740. Anm. 2.

V. 16. Εἶτα drückt die Folge des vorhergehenden Satzes, αἰφνίδιος γὰρ — ἐπῆλθεν aus, und οὕτως enthält eine demonstrative Rückweisung darauf: „demnach auf diese Weise, unter solchen Umständen." Καταπίπτειν, bei den Classikern gewöhnlich mit θυμῷ verbunden, den Muth verlieren, entspricht bei den LXX Nehem. 8, 15 dem hebr. נָפַל. Zu καταπίπτων ist nicht ἦν zu suppliren, sondern man hat das Wort mit dem folgenden ἐφρουρεῖτο κ. τ. κ. zu verbinden, und daher auch das Komma, das sich in den meisten Ausgaben nach καταπ. findet, zu streichen. — Ἀσίδηρος εἱρκτή, ein eisenloser Kerker, ist oxymorisch gesagt für Banden der Finsterniß, s. zu V. 2.

V. 17. Sinn: Selbst diejenigen, welche in Folge ihrer Berufsgeschäfte von der größeren Gesellschaft ganz zurückgezogen zu seyn pflegen, hätten dem Schrecken jener Finsterniß nicht entgehen können. — Τῶν κατ' ἐρημίαν ἐργάτης μόχθων] „Ἐρημία, ut saepe, *locus frequentia quidem hominum vacuus, sed pascuis abundans*

et agris et arboribus. In ejusmodi regionibus varii generis labores cogitari licet, velut arbores serendi, fossas effodiendi, agros sepibus cingendi, ligna caedendi" etc. Brmst. Vgl. Hoffmanns Entwurf der hebr. Alterthümer. Weim. 1832. S. 74. — *Μένειν* steht hier in der, sonst in der h. Schrift nicht weiter, öfters aber bei den Classikern vorkommenden Bedeutung sustinere, perferre, z. B. Hom. Iliad. XV, 26. Xenoph. Cyr. VII, 4, 15. Polyb. IV, 8, 4: *οὐ μένων τὸ δεινόν.* Ueber *ἄλυσις σκότους* *) s. zu V. 2.

V. 18 u. 19 enthalten poetische Ausschmückungen des Gedankens: Jeder noch so unverfängliche Laut, jedes Geräusch habe in jener Finsterniß den Aegyptern Schrecken eingejagt. „Nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis suspensum." Virg. Aen. II, 728. *Περὶ κλάδους* nicht „unter den Zweigen" (de Wette), sondern „um die Zweige herum." „Quae aves praeter luscinias arboribus insidentes noctu in Aegypto suaviter cantent, equidem ignoro. Auctor naturam minus secutus esse videtur, tantum ut omnia terrerent." Brmst. — *Ὠρυομ. ἀπηνεστάτων θηρίων φωνή*] Statt *ἀπηνεστάτων* scheint nach dem Cod. Alex. und der Vulg. („mugientium *valida* bestiarum *vox*") *ἀπηνεστάτη* gelesen werden zu müssen, da so die Härte entfernt wird, welche in der Verbindung von *ὠρυομ.* und *ἀπηνεστ.* ohne Copula liegt. — *Ἐκ κοιλοτάτων ὀρέων*] Dieser Lesart dürfte wohl die der meisten Codd., als des Alex. 23. 55. 68. 106. 155. 248. 253. 254. 296. Ed. Compl. Ald.: *ἐκ κοιλότητος ὀρ.* vorzuziehen seyn, welche von Abschreibern wahrscheinlich darum in das Adjectivum verwandelt wurde, um die Form der Rede gleichmäßiger zu machen, indem die meisten übrigen Substantiva der beiden Verse durch Epitheta näher bestimmt sind. Sie konnte aber auch durch

*) Dieser Ausdruck, in Verbindung mit *ἀσιδήρου εἱρκτῆ* in V. 17, beweist deutlich, daß auch Br. Judä 6 und 2 Petri 2, 4 die Ketten der Finsterniß nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen sind.

ein Verſehen entſtehen, indem ein Abſchreiber auf einen der Genitive der Adjectiva blickte.

V. 20. *Συνέχεσθαί τινι* wie das lat. teneri, eigentl. von etwas feſtgehalten werden = ſich eifrig womit beſchäftigen, vgl. AG. 18, 5: *συνείχετο τῷ λόγῳ* (nach der richtigeren Lesart), Herodian. I, 17, 22. Aelian. Var. Hist. XIV, 22.

V. 21. *Εἰκὼν τοῦ μέλλοντος — — σκότους*] Heydenr. nimmt die hier erwähnte künftige Finſterniß bloß als Bild des höchſten Elendes, der Unſeligkeit nach dem Tode, wie daſſelbe häufig im N. T. vorkömmt (Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30) und von der althebräiſchen Hadesvorſtellung (ſ. zu V. 14) entlehnt war. Da aber nach V. 14 Pſeudoſalomo ſelbſt noch eine wirkliche Unterwelt annimmt, die er in dichtes Dunkel gehüllt glaubt: ſo iſt es angemeſſener, auch hier an eigentliche, phyſiſche Finſterniß im Hades zu denken, wohin der Vf. die abgeſchiedenen Seelen der Böſen gelangen läßt; vgl. die Bem. zu K. 1, 12. — *Ἑαυτοῖς δὲ ἦσαν βαρύτεροι σκότους*] Drückender als die Finſterniß waren ſie ſich ſelbſt, nämlich durch ihr Inneres, ihr böſes Gewiſſen.

K. XVIII, V. 1. 2. Beide Verſe ſind von mehreren Erklärern ſehr mißverſtanden worden, was meiſtens ſeinen Grund darin hatte, daß ſie unbegreiflicherweiſe zu *ἐμακάριζον* nicht das in den Participien *ἀκούοντες — ὁρῶντες* liegende Subject, die Aegypter, ſupplirten, ſondern das Wort auf die Iſraeliten bezogen. Ferner differirt die Lesart. Nach dem gewöhnlichen Texte: *ὅτι μὲν οὖν κἀκεῖνοι ἐπεπόνθεισαν*, iſt der Sinn: „die Aegypter prieſen es als ein Glück, daß Jene (die Iſraeliten) doch auch (nämlich früherhin) gelitten hatten," durch welchen Gedanken die böſe, ſchadenfrohe Geſinnung der Aegypter veranſchaulicht würde. Statt *οὖν* haben aber Cod. Alex. 254, d. Vulg. u. Ed. Compl. *οὐ* (auch Cod. 157 hat *οὐ*, jedoch erſt vor *ἐπεπόνθεισαν*): „ſie prieſen es als ein Glück, daß nicht auch den Iſraeliten wehe geſchehen war," welcher Gedanke das für ſich hat, daß er beſſer zu dem in V. 2 erwähnten Dankgefühle der Aegypter paßt, wogegen das Plusquam-

perfectum ἐπεπόνθ. Schwierigkeit macht, da man ἔπαθον erwartet, indem von der Zeit während der Finsterniß die Rede ist, welche Schwierigkeit sich indessen dadurch heben läßt, daß man ἐπεπόνθ. auf den Act des Ueberfallenwerdens von der Finsterniß bezieht: „daß nicht auch Jene von dem Leiden getroffen worden waren.“ — *Μακαρίζειν* hat hier neutrale Bedeutung: „als Glück preisen.“ — In V. 2 ist statt εὐχαριστοῦσι nach dem Cod. Alex., sämmtlichen Handschriften bei Holmes (mit Ausnahme des Cod. 68) und der Ed. Compl. zu lesen ηὐχαρίστουν, als zwischen den beiden anderen Imperfectis ἐμακάριζον und ἐδέοντο. Das Präsens rührt wahrscheinlich daher, daß man das Hauptverbum mit seinem Nebensatze ὅτι δὲ οὐ βλάπτουσι in ein gleichförmiges Verhältniß bringen wollte; doch steht bekanntlich im Helleniſtiſchen (wie schon früher bisweilen bei den Classikern, Matth. Gr. II, S. 1225) in der oratio obliqua nach vorausgegangenen Temporibus der Vergangenheit fast immer das Präsens des Indicativs, so hier βλάπτουσι, s. Win. S. 276 f. *Βλάπτειν* nach dem Zusammenhange: schaden aus Rache. Die προηδικ. sind die Israeliten, dagegen zu ηὐχαρίστουν und ἐδέοντο sind wieder die Aegypter das Subject. Sinn: Die Aegypter dankten, daß die Israeliten, obschon zuvor (von ihnen) beleidigt, ihnen kein Leid zufügten, was sie doch jetzt unter dem Schutze der Finsterniß, bei der allgemeinen Verwirrung und Ohnmacht ihrer Feinde so leicht hätten thun können. — *Καὶ τοῦ διενεχθῆναι χάριν ἐδέοντο*] „Sie baten sich von den Israeliten als einzige Wohlthat und Gefälligkeit aus, daß sie sich bald entfernen, bald abziehen möchten, 2 Mos. 10, 24; vgl. Weish. 19, 2.“ Heydenr., Schleusn. u. A.; Vulg.: „ut esset differentia.“ Diese Bedeutung hat aber διαφέρεσθαι niemals; richtiger die meisten übrigen Erklärer: „baten um Gnade in Ansehung dessen, daß sie mit einander gestritten hatten, uneinig gewesen waren,“ „inimicitiarum gratiam et veniam petebant,“ vgl. 2 Macc. 3, 4. — Um einen Begriff von den ungrammatischen Erklärungen derer zu geben, welche in beiden Versen die Subjecte vertauschen, führen wir nur die von Hasse

an: „Diese (die Israelkten) priesen dich (?), daß sie nicht litten eben das, was (?) Jene, und dankten dir, daß sie (die Aegypter durch die Israeliten) beleidigt (nämlich dadurch, daß ihnen die Israeliten die Gefäße entwendet hatten, 2 Mos. 11, 2 ff.) ihnen keinen Schaden thun konnten und baten dich nur, daß sie fern von ihnen bleiben möchten (2 Mos. 14)."

V. 3. Vgl. K. 10, 17 und die Bem. dazu. Ἀνθ' ὧν, statt solcher-Finsterniß, s. K. 16, 20. — Ἥλιον δὲ ἀβλαβῆ — — παρέσχες] Vgl. Ps. 121, 6. Zu παρέσχες muß aus V. 1 τοῖς ὁσίοις σου supplirt werden. — Der Genitiv φιλοτ. ξενιτείας ist von ἀβλαβ. abhängig: „in Ansehung der ruhmvollen Wanderung," s. Matthiä Gr. §. 340. Die Worte beziehen sich wahrscheinlich auf die Wolkensäule, welche nach des Vfs. Ansicht dazu diente, die Israeliten vor der Sonnenhitze zu schützen, ihnen eine σκέπη zu seyn, K. 10, 17. 19, 7. — Φιλότιμος hier in der sonst ungewöhnlichen Bedeutung: ruhmvoll. Die Wanderung der Israeliten erhält dieses Epitheton wahrscheinlich deßwegen, weil sie unter göttlicher Veranstaltung und unter göttlichem, in Wunderthaten sich offenbarendem Schutze nach dem längst verheißenen Lande unternommen wurde.

V. 4. Δι' ὧν ἤμελλε — — δίδοσθαι] Ueber αἰών s. zu K. 13, 9 u. 14, 8. — Die sittlichen Vorschriften werden häufig mit einer Leuchte oder einem Lichte verglichen, Jes. 2, 5. Prov. 6, 23. Ps. 119, 115. Die Vorstellung von der Ewigkeit des Mosaischen Gesetzes findet sich auch bei Tob. 1, 6: γέγραπται ἐν προστάγματι αἰωνίῳ. Bar. 4, 1: ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα. Zu beachten ist die messianische Erwartung von der dereinstigen allgemeinen Anerkennung des Mosaischen Gesetzes (vgl. Jes. 2, 1 ff. Micha 4, 1 ff. Tob. 13, 11. 14, 6.), nachdem das Heidenthum aufgehört haben wird, K. 14, 13.

Kap. XVIII, 5—25. Vierte Parallele zwischen dem Schicksale der Aegypter und Israeliten. — Jene hatten den Entschluß gefaßt, die Kinder der Letzteren zu tödten, dafür wurden sie ihrer Erstgeburt beraubt, während die Israeliten mit ihren Kindern am Leben erhalten und in

Folge des Todes jener Erstgeburt von ihren Feinden befreit wurden (V. 5—19). — Zwar traf auch die Israeliten des Todes Anfechtung, und in der Wüste erlitten sie eine große Niederlage, aber dieß währte nicht lange, bald wußte Aaron dem Verderben Einhalt zu thun (V. 20—25).

V. 5. Grammatisch hängt dieser Vers zwar mittelst δέ, das dem μέν in V. 4 entspricht, mit dem Vorigen eng zusammen, aber dem Sinne nach beginnt augenscheinlich ein neuer Abschnitt. — *Βουλευσάμενους δ' αὐτοὺς κ. τ. λ.*] Vgl. 2 Mos. 1, 15 ff. 2, 3 ff. — *Εἰς ἔλεγχον* ziehen die meisten Erklärer zum Folgenden, *τὸ αὐτῶν ἀφελῶ πλῆθος τέκνων;* der Gedanke wird aber nachdrucksvoller, wenn man es, nach Luth., Strigels, Corn. a Lapide's, Kleuk. u. Nachtig.'s Vorgange, mit *σωθέντος* verbindet: Gerade derselbe Mann, der einst als Kind in Folge jenes grausamen Beschlusses dem Tode preisgegeben gewesen, sey von Gott als Werkzeug seiner strafenden Gerechtigkeit ausersehen worden. *Ἑνός* steht im Gegensatze zu dem Folgenden *πλῆθος τέκνων*, wahrscheinlich mit dem Sinne: Jenes Eine Vergehen hatten sie vielfach zu büßen. — *Ὁμοθυμαδὸν ἀπώλεσας ἐν ὕδατι σφοδρῷ*] Die Erzählung vom Untergange der ägyptischen Heeresmacht im rothen Meere (K. 10, 19) wird zwar erst K. 19, 4 ff. bestimmter berücksichtigt und in Parallele mit der Rettung der Israeliten gestellt; allein der Vf. wurde wahrscheinlich durch die Erwähnung sowohl des königlichen Beschlusses, die israelitischen Kinder tödten zu lassen, als auch des Schicksales des Moses veranlaßt, schon hier vorläufig darauf hinzudeuten und als Beispiel zu der K. 11, 16 ausgesprochenen Behauptung hinzustellen: Im Wasser war Moses durch der Aegypter Grausamkeit der Gefahr des Todes preisgegeben, dafür kamen sie zur Strafe selbst im Wasser um. — In *ὁμοθυμαδόν* ist hier und V. 12 die ursprüngliche, aus der Etymologie des Wortes hervorgehende Bedeutung der inneren Gemeinschaft und Uebereinstimmung (K. 10, 20) verwischt, und es bezeichnet bloß die äußere Gesammtheit, so V. 12 und häufig bei den LXX, wo es dem hebr. יחד entspricht, Hiob 16, 10. 21, 26.

Schleusneri Thes. T. IV, p. 84. Bretschneid. Lex. N. T. II, p. 150.

V. 6. Ἐκείνη ἡ νύξ ist nicht die Nacht der Finsterniß (v. Cölln bibl. Theol. I, 462), sondern diejenige, in welcher die ägyptische Erstgeburt getödtet, und welche nach 2 Mos. 11, 4 ff. von Moses vorherverkündet wurde. Zu beachten ist, daß Pseudosalomo dieser Vorherverkündigung als solcher, in Verbindung mit der Erfüllung derselben, noch einen weiteren Zweck als jenen nächsten, die Israeliten auf das Ereigniß vorzubereiten (V. 7), beilegt: nämlich ihnen an der Erfüllung jener Drohung zu beweisen, daß sie sich auch der Erfüllung der ihnen eidlich gegebenen göttlichen Verheißungen (1 Mos. 22, 15 ff.) getrösten könnten, und sich durch keine Gefahren in ihrer Hoffnung irre machen lassen sollten.

V. 8. Vgl. Kap. 11, 5. Ὥι — τούτῳ bezieht sich auf das Sterben der ägyptischen Erstgeburt, welche den Aegyptern zur Strafe und zum Verderben gereichte, den Israeliten dagegen Ursache ihrer Befreiung wurde, nach 2 Mos. 12, 31 ff. — Προσκαλεσάμενος „zu sich rufend," d. h. zu seiner Gemeinschaft führend, und zwar zur inneren, geistigen Gemeinschaft. Diese Bedeutung des προσκαλ. ergiebt sich aus den folgenden Versen, welche mittelst γάρ angefügt, die nähere Begründung des 8ten V. enthalten, und zwar V. 10—12 die von den Worten ἐτιμωρήσω τοὺς ὑπεναντίους; mithin muß sich V. 9 auf das zweite Glied von V. 8 beziehen, und jene Gemeinschaft mit Gott kann nur darin bestehen, daß die Israeliten unter Opfern und im Hinblick auf Gott einen Bund der Treue schlossen. — Δοξάζειν durch Rettung und Wohlthaten verherrlichen, aufs Ehrenvolleste auszeichnen.

V. 9 bezieht sich auf das Passaopfer, 2 Mos. 12, 3 ff. Zu κρυφῇ, im Verborgenen, ist wohl als Gegensatz zu denken: während öffentlich der Tod und die Verheerung wüthete. — Ὅσιοι παῖδες ἀγαθῶν] Mehre Erklärer, wie Hasse, Gaab, Heydenr., fassen ἀγαθῶν als Genitiv des Masculinums: fromme Söhne guter Väter, d. h. Söhne, auf die sich der Väter Frömmigkeit fortgepflanzt

habe. Dagegen spricht aber, daß, wenn der Vf. die Israeliten bloß durch ein allgemeines Prädicat bezeichnet, er gewöhnlich der Worte δίκαιοι (10, 20. 11, 14. 12, 9. 16, 23. 18, 20 u. a.) oder ὅσιοι (10, 17. 18, 1 u. 5), nicht ἀγαθοί, sich bedient, und folglich hier, wenn er die Frömmigkeit der Söhne als in Zusammenhange stehend mit der der Väter hätte darstellen wollen, zumal bei seinem Streben nach Gleichklang, gewiß ὅσιοι ὁσίων υἱοί gesagt haben würde. Richtiger nehmen daher Kleuk., Schleusner (Thes. IV, p. 167), de Wette u. A. hier den bekannten hebraisirenden Sprachgebrauch an, nach welchem υἱός oder τέκνον mit dem Genitiv die engste Verbindung eines Subjectes mit einem Gegenstande bezeichnet *), so daß demnach ἀγαθῶν als das Neutrum genommen werden muß: „Kinder des Heiles," d. i. denen dasselbe bestimmt ist, wovon das Gegentheil υἱοί oder τέκνα ἀπωλείας Joh. 17, 12. LXX Jes. 57, 4. Dafür spricht auch, daß ἀγαθά gleich darauf in derselben Bed. gebraucht ist; vgl. mit K. 8, 9. Freilich werden, so viel ich weiß, in jener hebraisirenden Redeweise sonst immer nur die Worte υἱός und τέκνον, nicht παῖς gebraucht; indessen sind doch die übrigen für die genannte Erklärung sprechenden Gründe überwiegend, und warum sollte παῖς, als denselben Begriff wie υἱός und τέκνον ausdrückend, nicht auch zu jenem Sprachgebrauch auf gleiche Weise verwendet werden können?

Τὸν τῆς θειότητος — — διέθεντο] Die Erklärer nehmen θειότης fälschlich in der Bed. Gottheit oder Gott; „νόμος θειότ. est, vel quia *Deo* placuit vel *Deo* auctore sancita" Brmst. Dann hätte θεότης gesagt seyn müssen. Beide Worte unterscheiden sich aber so, daß letzteres, als von θεός abgeleitet, τὸ εἶναι τινα θεόν, die Gottheit (Kolosf. 2, 9), Jenes, von θεῖος gebildet,

*) Ueber den rationalen Grund dieser Redeweise in orientalischer Anschauung s. Gurlitt in den theol. Studien u. Kritiken, 1829, 4 H. S. 728 ff. Steiger in seiner Auslegung des 1 Br. Petr., S. 153 ff. und über einen bisher noch nicht verglichenen, ähnlichen Sprachgebrauch Ossians s. Jen. A. L. Z. 1836. N. 58. S. 462 f.

τὸ εἶναί τινα θεῖον, die Göttlichkeit bedeutet, Röm. 1, 20 und daselbst Fritzsche. Demnach muß der Genitiv τῆς θειότ. in hebraisirender Weise adjectivisch genommen werden, Win. S. 211. b., so daß unsere Erklärung dem Sinne nach mit der von Brmst. übereinstimmt. Die Lesart δσιότητος in Cod. 106. 155. 253. 261 ist wohl nur Glossem. „Sie setzten einstimmig das göttliche Gesetz unter sich fest," d. h. verpflichteten sich zur Erfüllung desselben. Διατίθεσθαι νόμον ist nach der Analogie von διατίθεσθαι διαθήκην gesagt, LXX 1 Mos. 15, 18. 5 Mos. 5, 2.

Τῶν αὐτῶν ὁμοίως — — μεταλήψεσθαι τοὺς ἁγίους] Nähere Bestimmung zu νόμος mittelst des Infinitivs; Win. S. 297. 2. Sonderbarerweise wollen Brmst. und Apel τοὺς ἁγίους von dem Infinitivsatze trennen und mit αἴνους im Folgenden verbinden, indem, wie der Erstere meint, die Grammatik den Nominativ οἱ ἅγιοι erheische, wenn dieses mit dem Vorhergehenden verbunden werden solle. Allein es ist ja allgemein bekannt, daß wenn sich dem Infinitiv in einem solchen Satze, wie vorliegender ist, ein Subjectswort anschließt, dieses im Accusativ steht, s. Win. S. 293. Dazu fordert auch der Sinn die gewöhnliche Construction, denn gerade in der Eigenschaft der Israeliten als der ἅγιοι war die Pflicht begründet, an Glück und Unglück auf gleiche Weise Theil zu nehmen, τ. αὐτ. ὁμοίως — — μεταλήψ., d. i., wie es schon Grotius ganz richtig erklärt: „non discessuros se ab agmine ob incommoda itineris aut metum hostilem eisque olim superatis terram se divisuros aequa sorte." Merkwürdig ist die eigenthümliche Ansicht Pseudosalomos vom Passaopfer als Symbole eines Treubündnisses zur gleichmäßigen Ertragung von Glück und Unglück.

Πατέρων ἤδη προαναμελπόντων αἴνους] Statt προαναμελπόντων ist mit der Vulg., dem Cod. Alex., sämmtlichen von Holmes verglichenen Handschriften (mit Ausnahme von Cod. 23) und der Ed. Compl. zu lesen προαναμέλποντες: „indem sie zuvor schon (d. h. noch vor dem Opfer) Lobgesänge auf die Väter (dieses können nach vorliegendem Zusammenhange nur Abraham,

Isaak und Jakob seyn, als welchen das heilige Land verheißen war) anstimmten;" eine Bemerkung, die im Pentateuch nicht begründet, entweder traditionale Ausschmückung oder Zusatz des Vfs. ist. — Hasse (und wahrscheinlich auch de Wette) versteht αἴνους πατέρων von „Nationalgesängen der Vorfahren," durch deren Absingung sie ihren Muth zu stärken und einander anzufeuern gesucht hätten; und wahrscheinlich habe Pseudosalomo speciell an Jakobs Lobgesang, 1 Mos. 49, gedacht. Diese Erklärung läßt sich aber weder durch den Zusammenhang, noch irgend einen anderen Grund erweisen. Auch ist ja die segnende Rede Jakobs an seine Söhne, 1 Mos. 49, kein Nationalgesang.

V. 10. Ἀντι in ἀντήχει bezeichnet den Contrast des ägyptischen Klagegeschreies mit den Lobgesängen der Israeliten. — Οἰκτρὰ διεφέρετο θρηνουμένων παίδων] Nach der hier gegebenen gewöhnlichen Lesart müßte οἰκτρά als Neutrum des Plurals genommen werden, welches wie ein Substantivum mit dem Genitiv verbunden wäre, s. zu Kp. 9, 18. Niemand aber wird die Härte einer solchen Construction verkennen, daher ich kein Bedenken trage, der Lesart der Vulg. (*flebilis* audiebatur *planctus* ploratorum infantium), der Codd. Alex. 23. 55. 106. 155. 157. 248. 254. 296. Ed. Compl.: φωνή nach διεφέρετο, beizutreten. Διαφέρεσθαι, sich verbreiten.

V. 11. Vgl. 2 Mos. 11, 5. 12, 30. Zu κολασθείς und πάσχων suppl. ἦν. Ueber βασιλεῖ τὰ αὐτά vgl. Win. S. 142.

V. 12. Ueber ὁμοθυμ. s. die Anm. zu V. 5. — Ἐν ἑνὶ ὀνόματι θανάτου, an Einer Art des Todes. Bekanntlich hat der Ausdruck Name in den orientalischen Sprachen eine größere Bedeutung als bei uns, da man den Namen im Wesen der Sache begründet sich dachte, s. die Anm. zu K. 14, 27. Schon diese Bedeutung des Ausdrucks ἐν ἑνὶ ὀνόματι θανάτου hätte Heydenreichen überzeugen sollen, daß hier nicht von einem Todesfürsten die Rede seyn könne, wie in der dichterischen Darstellung Apok. 6, 8, um so weniger, da gleich nachher alles Verderben, welches die Aegypter traf, von Gott selbst oder dessen per-

sonificirter Strafmacht abgeleitet wird. — Ἡ ἐντιμοτέρα γένεσις αὐτῶν sind die Erstgeborenen (V. 13), indem diese bekanntlich in höherem Ansehen als die nachgeborenen Söhne standen.

V. 13. Πάντα γὰρ — — φαρμακίας] Vgl. 2 Mos. 7, 11 ff. 22 ff. 8, 3. Γάρ giebt hier nicht den Grund zu einem der verhergehenden Gedanken an, sondern fügt bloß eine weitere Bestimmung zu ἐντιμοτέρα γένεσις bei. — Ὡμολόγησαν θεοῦ — — εἶναι] Vgl. 2 Mos. 12, 31.

V. 15. 16. Ueber den Plural θρόνοι s. zu K. 9, 4. Ὀλέθριος passiv, dem Verderben geweiht, unglücklich, wie LXX 3 Kön. 20, 42. Ἄλλεσθαι wird auch bei den Classikern von kriegerischen Anläufen gebraucht; Hom. Iliad. XX, 353. XXI, 174. — Ξίφος ὀξὺ — — βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς] Dieser Schilderung liegt die des Pestengels zu Grunde, 1 Chron. 21, 16: Εἶδε (Δαυὶδ) τὸν ἄγγελον κυρίου ἑστῶτα ἀναμέσον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἡ ῥομφαία αὐτοῦ ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἐκτεταμένη ἐπὶ Ἱερουσαλήμ. — Ueber ἀνυπόκριτος s. die Note zu 5, 18. Οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς] ist poetische Ausschmückung des ἐπλήρωσε τὰ πάντα θαν., wodurch die Größe und Unvermeidlichkeit des Verderbens veranschaulicht werden soll. Ganz ähnlich schildert Homer die Eris, Iliad. IV, 443: οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει, und Virgil die Fama, Aen. IV, 177: Ingrediturque solo et caput inter nubila condit. — Daß unter παντοδύν. θεοῦ λόγος der Philonische Logos zu verstehen sey, läßt sich durch nichts beweisen, ist im Gegentheil ganz unwahrscheinlich, da sich sonst nirgends bei Pseudosalomo Spuren dieses Sprachgebrauches finden (s. zu K. 9, 1 f. 16, 12.), wenn wir auch nicht mit Gfrörer (II, S. 232 f.) urgiren wollen, daß Philo das Sterben der ägyptischen Erstgeburt und das Sterben unter dem jüdischen Volke (V. 20 ff.) niemals vom Logos ableite, im Gegentheil in letzterer Geschichte den Aaron als den Ueberwältiger des Todtenengels für ein Sinnbild des Logos halte. Denn ebenso gut als

der Untergang der Aegypter im rothen Meere (K. 10, 18) hätte auch das Sterben der Erstgeburt auf die Wirksamkeit der Sophia (mit welcher unter obiger Voraussetzung der Logos identisch wäre) zurückgeführt werden können, da ja die alexandrinische Lehre vom Logos oder der Sophia nicht in solche dogmatische Fesseln gezwängt war, daß ihre Anhänger in Ableitung alttestamentlicher Thatsachen von der Wirksamkeit jener göttlichen Wesen hätten einstimmig seyn müssen. Dagegen sind die meisten Ausleger der Ansicht, der Vf. denke V. 15 f., 22 (κολάζοντα), V. 25 (ὁ ὀλοθρεύων) an einen von Gott zum Verderben gesandten Engel, indem sie sich auf die sichtbare Verwandtschaft unserer Stelle mit 1 Chron. 21, 16 berufen und das Wort λόγος aus dem bekannten Philonischen Sprachgebrauche erklären, nach welchem die Engel λόγοι genannt wurden; s. Dähne a. a. O. I, S. 259. Allein hiefür läßt sich wenigstens kein zwingender Beweis führen; im Gegentheil macht der Sprachgebrauch unseres Buches (s. zu K. 9, 1. 2. 16, 12) die andere Erklärung wahrscheinlicher, nach welcher unter παντοδύν. λόγος der göttliche, sich nach Außen hin offenbarende Wille, der hier als Strafmacht (vgl. 12, 9: ἀπότομος λόγος) erscheint, verstanden, und eine dichterische Personification der Letzteren angenommen wird, wie denn die ganze Stelle ganz deutlich ein dichterisches Gepräge hat, und besonders die Worte ξίφος ὀξὺ φέρων nicht eigentlich verstanden werden können. Zu solcher Personification konnte aber die 1 Chron. 21, 16 gegebene Schilderung des Pestengels sehr angemessen verwandt werden. Auch die übrigen, oder doch ganz ähnliche Züge der Schilderung finden sich schon im A. T. So sagt Hos. 6, 5 Jehova von seinem Straf- und Machtgebote, durch welches die falschen Propheten getödtet wurden: ἀπέκτεινα αὐτοὺς ἐν ῥήματι στόματός μου; nach Ps. 148, 8 vollbringen Feuer, Hagel, Schnee, Eis und Stürme das göttliche Machtgebot, τὰ ποιοῦντα τὸν λόγον αὐτοῦ; nach Jerem. 23, 29 sind die göttlichen Strafbefehle (λόγοι) wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert; Ps. 147, 15 heißt es von der göttlichen Wirksamkeit in der Natur: ὁ ἀπο-

στέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῇ, ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ; V. 18: ἀποστελεῖ τὸν λόγον αὐτοῦ.

V. 17—19. Das Schreckliche der Todesart sey noch dadurch erhöht worden, daß die Betheiligten, gleich nach Erlaß des göttlichen Strafgebotes, durch beunruhigende, schreckliche Träume von ihrem Untergange und von der Ursache desselben in Kenntniß gesetzt worden seyen, auf daß sie mit vollem Bewußtseyn, warum sie solches litten, aus der Welt gingen. — Diese Offenbarung durch beunruhigende Träume scheint der Vf. in Gegensatz gestellt wissen zu wollen zu der Vorausverkündigung jener Nacht, welche den Israeliten, zur Belebung ihres Glaubens an die göttlichen Verheißungen, zu Theil wurde, vgl. V. 6. — Δι' ἣν ἔθνησκεν αἰτίαν ἐνεφάνιζεν] Nicht „gab durch sein Gesicht, seine Mienen u. s. w. kund" (Hasse, Heydenr.), sondern durch Worte, noch in seinen letzten Zügen (ἡμίθνητος) legte er das beschämende Geständniß ab, warum ihn solches Unheil träfe, nämlich weil er die Israeliten bedrückt hatte. Auf diese Erklärung führt der mittelst γάρ angefügte, den Grund enthaltende folgende Vers. Nachdem sie vorher immer ungläubig gewesen, habe sie Gott selbst endlich durch jene Träume zur Besinnung geführt.

V. 20—25 stellt Pseudosalomo mit der so eben besprochenen Plage ein ähnliches Ereigniß, welches die Israeliten traf (4 Mos. 17, 1 ff.), in Parallele, um zu zeigen, wie viel schonender Gott gegen Diese verfahren sey. Nämlich auch sie seyen auf dem Zuge durch die Wüste von der Gefahr des Todes nicht unverschont geblieben; aber nur kurze Zeit habe das Verderben gewüthet; Aaron habe demselben gesteuert durch Gebet und andere Sühnungsmittel und dadurch, daß er den Verderber an das Verhältniß zwischen Gott und Israel erinnert habe.

V. 20. Θάνατος bezeichnet hier das allgemeinere, als Strafgericht erfolgende Sterben, und πεῖρα den bloßen Anfang desselben. Der θάνατος machte gleichsam nur einen Versuch mit den Israeliten, um zu sehen, ob er viel Beute unter ihnen machen könne. Vgl. V. 25. — Θραύειν,

θραῦσις, eigentl. zerbrechen, Zerbrechung, bei den LXX von Vernichtung oder Aufreibung durch göttliches Strafgericht, von Niederlagen u. dgl. sehr gewöhnliche Worte, vgl. Schleusneri Thes. III, p. 80 sq.

V. 21. Ἀνὴρ ἄμεμπτος, Aaron, s. 4 Mos. 17, 11 ff. 4 Macc. 7, 11. Ἄμεμπτος ist nicht leeres Epitheton, sondern hat den Sinn, Aaron habe sich von dem Vergehen der Uebrigen frei erhalten, und sey dadurch tüchtig geworden, um Versöhner zu seyn. — Λειτουργία das vom Priesterdienste gangbare biblische Wort, Luc. 1, 23. Hebr. 8, 6. 9, 21.

V. 22. Ἐνίκησε τὸν ὄχλον] Schwierigkeit macht die Lesart des gewöhnlichen Textes ὄχλον. Wollte man übersetzen: er brachte das (wegen Korahs und seiner Anhänger Untergang) unzufriedene Volk (4 Mos. 17, 1) zur Ruhe, (Hasse), so steht entgegen, daß nicht Aaron, sondern das göttliche Strafgericht, das Sterben im Volke, diese Wirkung hervorbrachte. Nachtigals Vorschlag, unter ὄχλον mehre Würgengel zu verstehen, wie Virg. Aen. III, 233 die Harpyen *turbam* sonantem nennt, streitet mit dem Zusammenhange, da nur von Einem Verderber die Rede ist. Weit eher ließe sich ὄχλος von der durch die Plage entstandenen Unruhe und Verwirrung verstehen. Vielleicht dachte hieran Luth.: „das schreckliche Wesen," oder Strigel: „hanc tragicam calamitatem." Nur erheischen die Worte ὑπέταξεν κολάζοντα im entgegengesetzten Gliede ein dem κολάζ. entsprechendes Object, woraus sich die Nothwendigkeit ergiebt, der Stelle durch Kritik zu Hülfe zu kommen. Nun findet sich in Cod. 157, 248, und nach Lorinus und Corn. a Lapides Angabe auch in Pariser Handschriften und in d. Ed. Compl. ὁλοθρεύοντα (vgl. V. 25), welches von Bad., Grot., Bretschn. (Dogm. d. Apokr. S. 260), Gaab, Gfrörer (II, S. 236) u. A. gebilligt wurde. Diese Lesart giebt sich aber nur gar zu deutlich als Aenderung kund, indem es unbegreiflich ist, wie ὄχλον aus ὁλοθρεύοντα entstehen konnte. Alle Schwierigkeiten heben sich, sobald man Bauermeisters Conjectur χόλον folgt, nach welcher auch de Wette übersetzt. Für dieselbe spre-

chen die parallelen Ausdrücke ἀντέστη τῷ θυμῷ (V. 21), τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν und ἀνέκοψε τὴν ὀργήν V. 23. Beide Worte konnten bei ihrem faſt gleichen Klange ſowohl als äußeren Ausſehen durch die Abſchreiber leicht verwechſelt werden, wie z. B. auch bei Aquila in Pſ. 6, 2, wo die hebr. Worte אַל־בְּחֲמָתְךָ תְיַסְּרֵנִי durch μὴ ἐν ὄχλῳ σου παιδεύσῃς με wiedergegeben werden, offenbar ſtatt χόλῳ σου.

Ἀλλὰ λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξε] Die V. 15 u. 16 angewandte Perſonification geht hier fort und κολάζων bezeichnet ſonach die göttliche Strafmacht. — Λόγῳ = durch Gebet und durch Erinnerung an die den Patriarchen gegebenen Verheißungen. — Ὅρκους πατέρων κ. διαθήκας ὑπομνήσας] Ὅρκ. πατ. die den Vätern gegebenen eidlichen Verſicherungen; ſ. zu V. 6. u. beſonders die Note zu Kp. 12, 21.

V. 23. Μεταξύ, zwiſchen Todten und Lebenden, vgl. LXX 4 Moſ. 16, 48: Ἔστη ἀναμέσον τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων καὶ ἐκόπασεν ἡ θραῦσις. — Διέσχισε τ. ὁδόν] „er durchſpaltete," d. i. „machte den Weg, der den Würger zu den noch am Leben Gebliebenen geführt hätte, unzugänglich für ihn, verſchloß ihm denſelben." Gaab.

V. 24. Außer dem Gebet und Rauchwerk habe Aaron das Verderben auch noch durch ſein prieſterliches Gewand verſcheucht, welchem ſonach Pſeudoſalomo die magiſche Kraft eines Amulets zuſchreibt. — Ἐπὶ γὰρ — — ὅλος ὁ κόσμος] In dem Gedanken, daß das hoheprieſterliche Gewand Symbol der Welt ſey, zeigt ſich ein Grundzug des Alexandrinismus, nach welchem in den heiligen Gebräuchen und Gegenſtänden Symbole der Natur der Dinge und höherer Ideen gefunden wurden. Weiter ausgebildet und im engſten Zuſammenhange mit der Logoslehre erſcheint jene Vergleichung des hohenprieſterlichen Gewandes mit der Welt bei Philo, z. B. de profug. I, 562. vit. Mos. II, 154. Vgl. das Genauere hierüber in meiner Diss. de Sap. libri indole etc. p. 30 sq. Auch nach Paläſtina verpflanzte ſich dieſelbe, wie wir aus Joseph. Ant. III, 7, 7 ſehen,

wo eine nach allen einzelnen Theilen, jedoch in einfacherer Form, ohne Bezug auf die dem Josephus unbekannte Logosidee, durchgeführte Vergleichung des hohenpriesterlichen Schmuckes mit der Welt sich findet. Vgl. Bretschneideri capp. theol. dogm. e Josephi scrr. collecta, p. 15 sq. — *Καὶ πατέρων δόξαι — — γλυφῆς*] Das Brustschild des Hohenpriesters war mit 12 Edelsteinen besetzt, von denen je drei eine Reihe bildeten; auf diesen Steinen waren die Namen der zwölf Stämme eingegraben; vgl. 4 Mos. 28, 15—30; *δόξαι πατέρων* ist daher entweder so viel als *ὀνόματα ἔνδοξα πατέρων*, oder was dem Streben des Vfs., in dem Schmucke des Priesters eine möglichst tiefe Bedeutung zu finden, noch angemessener erscheint, jene Steine mit den eingegrabenen Namen galten dem Vf. als Sinnbilder des Ruhmes der Vorfahren. — *Μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδ. κεφαλῆς αὐτοῦ*] An der Kopfbinde des Hohenpriesters war ein Goldblech befestigt, worauf die Worte gestochen waren: קֹדֶשׁ לַיהוָה.

V. 25. *Ὁ ὀλοθρεύων*, die aus LXX 2 Mos. 12, 23 entlehnte Benennung des Würgengels, welche Pseudos. auf die personificirte Strafmacht Jehovas überträgt. — *Ἐφοβήθησαν*, nach der gewöhnlichen Lesart, würde sich auf die Israeliten beziehen: „Schauer ergriff sie darob," was gar nicht in den Zusammenhang paßt; daher wir mit den meisten Erklärern die Lesart der Vulg. und der Codd. Alex. 55. 106. 155. 248. 254. Ed. Compl.: *ἐφοβήθη*, auf den Würger bezogen, vorziehen, wofür auch das parallele Glied *τούτοις εἶξεν ὁ ὀλοθρεύων* spricht.

Kap. XIX, 1—12. Fünfte Parallele zwischen dem Schicksale der Aegypter und Israeliten. Diese fanden einen trockenen Weg durchs rothe Meer, um eine durch Wunder verherrlichte Reise zu vollenden: Jene fanden in demselben Meere ihren Untergang (vgl. Kp. 10, 18 ff.); die Aegypter waren durch Wasserthiere geplagt worden: die Israeliten erhielten zu ihrem Labsal Vögel, die vom Meere aufstiegen.

V. 1. 2. *Μέχρι τέλους*, bis zu völliger Vernichtung

im rothen Meere; ſ. zu K. 16, 5. Ueb. ἐπέστη ſ. zu K. 6, 5. — Προῄδει sc. ὁ θεός. — Τὰ μέλλοντα αὐτῶν ſ. v. a. τὰ πραχθησόμενα ὑπ' αὐτῶν. — Ἐπιστρέψαντες τοῦ ἀπεῖναι überſetzt man gewöhnlich: „nachdem ſie dieſelben angefleht hatten, ſich zu entfernen." Allein dieſe Erklärung mit Brmſt. durch die harte Ellipſe πρὸς αὐτούς zu ἐπιστρέψ. zu rechtfertigen, würde ſehr gewagt ſeyn. Andere, wie Schleusn., Heydenr., de Wette, zogen es vor, der Lesart der Vulg., der Codd. Alex. 55. 157. 248 und der Ed. Compl.: ἐπιτρέψαντες zu folgen: „ſie hatten geſtattet." Der Genitiv des Infinitivs, τοῦ ἀπεῖναι, ſtünde dann, wie nach den Begriffen bitten, befehlen u. ſ. w. in der ſinkenden Gräcität; ſ. Win. S. 301. Dem ſteht aber entgegen, daß ἐπιτρέπειν in den unzähligen Stellen der h. Schrift, in welchen es vorkömmt, ſtets nur mit dem bloßen Infinitiv verbunden wird. Ich glaube, alle Schwierigkeiten dadurch zu vermeiden, daß ich ἐπιστρέψ. reflexiv faſſe (vgl. Win. S. 228), ſo daß es mit dem Genitiv die Bedeutung hat: „ſein Augenmerk auf etwas richten, auf etwas bedacht ſeyn." Die Lesart ἀπιέναι in den Codd. 106. 157. 248. 253. Ed. Compl. iſt wohl nur Aenderung. — Ganz falſch faßt Brmſt. προπέμπειν in der Bed. rebus ad iter necessariis instruere [welche auch von neuteſtamentl. Exegeten (ſo z. B. von Bretſchneider u. d. W.) an vielen Stellen unrechter Weiſe angenommen wird], und findet demnach aus dem Worte die Nachricht heraus, die Aegypter hätten den Israeliten die 2 Moſ. 12, 35 erwähnten, goldenen und ſilbernen Gefäße zum Geſchenk gemacht! Vgl. die Anm. zu Kp. 10, 17. Aehnlich auch Heydenr. Allein προπέμπειν für ſich hat niemals jene Bedeutung, ſondern dieſe ergiebt ſich erſt aus dem Contexte, wie Tit. 3, 13. 3 Joh. 6 [nicht 3 Esr. 4, 47, welche Stelle ſelbſt noch Wahl mit anführt); hier iſt προπ. weiter nichts als fortſchicken, entlaſſen.

V. 3. Ἐν χερσὶν ἔχοντες τὰ πένθη, in den Händen, d. i. gegenwärtig habend die Trauer, = noch von friſcher Trauer ergriffen; vgl. zu Kp. 9, 16. — Ἐπισπᾶσθαι

λογισμόν, eine seltene Verbindung, eigentl.: einen Rathschluß sich aneignen, d. i. ihn fassen; Vulg.: assumserunt. — Ἐκβάλλειν bezeichnet den Eifer, mit welchem die Aegypter die Entlassung der Israeliten betrieben und Letztere sogar drängten, abzuziehen, s. v. a. μετὰ σπουδῆς προπέμπειν, vgl. 2 Mos. 12, 33. 39.

V. 4. Τοῦτο τὸ πέρας sc. τῆς ἀνολας. — Merkwürdig ist vorliegender Vers, in sofern in ihm die bekannte hebräische Vorstellung von der Verstockung des menschlichen Willens durch die Gottheit (s. 2 Mos. 14, 4) durch den griechischen Ausdruck ἀνάγκη εἶλκε bezeichnet ist. Daß in dergleichen altteſtamentl. Stellen nicht von einem bloßen Zulassen, sondern von einem Einwirken Gottes auf den Willen des Menschen die Rede sey; darüber ist man jetzt wohl einverstanden. Diese Vorstellung findet sich bekanntlich auch außerhalb der Bibel im heidnischen Alterthume*), jedoch weder hier noch dort in dogmatischer Schärfe und Bestimmtheit, und immer neben ausdrücklicher Voraussetzung der menschlichen Freiheit. Zum Behuf der Vereinigung dieser anscheinend sich widersprechenden Ansichten in der h. Schrift hat man hauptsächlich festzuhalten: 1) daß die späteren Sünden oft nur eine innere und nothwendige Folge der früheren sind, und unbewachte Unsittlichkeit den Menschen immer mehr verhärtet, und zu tieferer Verblendung führt, das religiöse Bewußtseyn aber hierin eine vergeltende Anordnung Gottes, als des höchsten Lenkers der sittlichen Weltordnung, anzuerkennen sich gedrungen fühlt; 2) daß die göttliche Weltregierung, um Alles zu endlichem Abschluß und absoluter Einheit und Harmonie zu führen, auch die aus der menschlichen Freiheit hervorgehenden bösen Handlungen ethischen Zwecken einzuordnen wisse. Demnach konnte, in alterthümlicher Denk- und Redeweise, nach welcher das Einwirken Gottes auf die Welt oft noch zu sinnlich und anthropomorphistisch dargestellt wurde, und beim stärkeren Hervortreten der religiösen Weltbetrachtung vor

*) Vgl. besonders Hom. Iliad. XIX, 86 sqq.; auch Plaut. Aulul. IV, 10, 7. Eine Apologie der Götter Hom. Odyss. I, 32 sqq.

der ethiſchen, auch manches Böſe auf Gott ſelbſt zurückgeführt werden. Wenigſtens wird ſich jede bibliſche Stelle auf einen der angeführten zwei Geſichtspuncte, oder auf beide leicht zurückführen und ſo die Härte der Ausſprüche mildern laſſen. So iſt in unſerer Stelle der erſte Geſichtspunct in ἀξία angedeutet, der zweite darin, daß die Verſtockung der Aegypter dazu dienen ſollte, theils das durch die bisherigen Plagen noch nicht erſchöpfte Maaß der Strafe zu erfüllen, theils der Vorſehung Gelegenheit zu geben, an den Iſraeliten ſich durch fernere Wunderthaten zu verherrlichen, V. 5. Vgl. auch Baumg.-Cruſius bibl. Theol. S. 272. ff. von Cölln bibl. Theol. Th. I, S. 184 f.

V. 6. Der Ausdruck παράδοξος ὁδοιπορία veranlaßt den Vf., ſich über das Weſen der damals geſchehenen Wunder näher zu erklären. — Πάλιν ἄνωθεν] Heyden r. faßt ἄνωθεν wie Jac. 1, 17 in der Bed. coelitus, divinitus. Allein daß die Umbildung der Natur nur durch göttliche Kraft erfolgen konnte, verſteht ſich von ſelbſt. Dagegen findet ſich ἄνωθεν in der Bed. von Neuem (inſofern nämlich von etwas abwärts Gehenden der Anfang von Oben her angenommen wird), ſo wie gleichbedeutende Worte, öfters mit πάλιν pleonaſtiſch zuſammengeſtellt, ſo Gal. 4, 9; πάλιν ἐκ δευτέρου Matth. 26, 42; πάλιν ἐξ ἀρχῆς Arist. Plut. 121. Plat. Euthyphr. p. 11 u. 15. Vgl. Winer's Comm. zu d. Br. an d. Gal. S. 101. — Ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς] Statt ταῖς ἰδίαις haben die Vulg. und die Codd. Alex. 106. 155. 157. 261: ταῖς σαῖς. Allein gewiß mit Unrecht. Denn nicht um der Gebote Gottes überhaupt willen, ſondern nur zur Erreichung ſpecieller Zwecke Gottes, ſolcher, die von ganz eigenthümlicher Art (ἴδιαι) waren, konnte ſich Pſeudoſalomo eine Umwandlung der Natur erfolgend denken. Der Artikel ταῖς zeigt an, daß die beſtimmten Gebote der hier angeredeten Perſon, d. i. Gottes, zu verſtehen ſeyen, in welchem Falle wir im Deutſchen das Pron. possess. gebrauchen: „deinen beſonderen Geboten.“ Vgl. Win. S. 99. 2. — Uebrigens ſtellt der Vf. hier noch einen weit ſtrengeren Begriff von Wunder auf, als oben Kp. 16, 24,

in ſofern er nicht wie dort in dem Wunder eine bloße Modification der Naturkräfte, eine ἐπίτασις und ἄνεσις derſelben, ſondern eine förmliche Umbildung, eine neue Schöpfung der Natur ihrem eigenthümlichen Weſen nach (ἐν ἰδίῳ γένει) annimmt, d. h. daß in dem Wunder die Naturkräfte ihre gewöhnliche Eigenſchaft gegen eine ihnen neu von Gott mitgetheilte vertauſchen. Daraus aber, daß Pſeudoſalomo die Wunderwirkſamkeit Gottes aufs Beſtimmteſte mit der Schöpfung paralleliſirt (wovon ſich auch ſchon Spuren im Hebraismus zeigen, vgl. 4 Moſ. 16, 28. coll. Jerem. 31, 22), geht klar hervor, daß er in Jener eine unmittelbarſte Wirkſamkeit Gottes annahm.

V. 7. Ἡ τὴν παρ. σκιάζ. νεφέλη iſt mit dem folgenden ἐθεωρήθη zu verbinden.

V. 8. Διὰ οὗ πανεθνὶ διῆλθον] Will man nicht mit Cod. Alex. 55. 68. 105. 157. 248. 254. 296. Edd. Compl. Ald. πᾶν ἔθνος leſen, welches dann als Collectivum ſein Prädicat im Plural bei ſich hätte (Win. S. 214): ſo hat man wenigſtens πανεθνεί zu ſchreiben. Denn mag auch die Frage über die Endung der Adverbien auf ει und ι noch nicht aufs Reine gebracht ſeyn *), mag auch Holmes keine Variante beigebracht haben: ſo kommt doch ſonſt von dieſem Adverbium immer die Form auf ει vor (z. B. Strabo V, p. 326: ἀπώλοντο πανεθνεί), und man hat, bezüglich der von Nominibus abgeleiteten, auf genannte Sylben ausgehenden Adverbia, mit Recht als Regel angenommen, daß der Dativ des Singular als Norm für ihre Bildung gelte, daß mithin diejenigen, welche von Nominibus der dritten Declination, deren Charakter ε iſt, abſtammen, ſich auf ει endigen; ſ. Matth. I, S. 681. Reisig Enarratio in Oed. Col. p. CC sqq.

V. 9. Statt ἐνεμήθησαν findet ſich, nach Vaduelli und Corn. a Lapides Angabe, in einigen Codd. ἐχρεμέτισαν: „ſie wieherten;" doch gedenkt weder Lorinus, noch Holmes dieſer Lesart. Sie würde dem parallelen

*) Sturz. de adverbiis graecis in ι et ει desinentibus. Grimmae 1823.

διεσκίρτησαν angemessener seyn; doch scheint sie eben diesem Streben nach Parallelismus ihren Ursprung zu verdanken. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Lesart. Beide parallele Glieder ergänzen sich gegenseitig, so daß der Sinn ist: Sie waren fröhlich gleich Rossen oder Lämmern auf der Weide. Das Bild der hüpfenden Lämmer findet sich auch Ps. 114, 6. Viele Erklärer finden in ἐνεμήθησαν eine Anspielung auf die Speisung der Israeliten in der Wüste mit Manna, dann würde aber die Vergleichung mit Rossen unnöthig gewesen seyn. — Statt ῥυόμενον lesen die Codd. Alex. 55. 155. 157. 254. 296. Ed. Ald. den Aorist ῥυσάμενον. Das Präsens aber ist ganz an seinem Orte, indem die Befreiung als etwas auf dem Zuge durch die Wüste Fortgehendes und Gegenwärtiges dargestellt werden soll.

V. 10. Die Freude der Israeliten sey noch erhöht worden durch die Erinnerung an das, was Gott bereits in Aegypten für sie gethan habe. — Παροικία das Wohnen in der Fremde. — Πῶς ἀντὶ μὲν γενέσεως — — σκνῖπα] Vgl. 2 Mos. 8, 12—14. Σκνίψ, hebr. כִּנִּם, eine kleine empfindlich stechende Mücke, von welcher Philo (de Mose T. II, p. 97) folgende Beschreibung giebt: τὰ δὲ ζῶον εἰ καὶ βραχύτατον, ὅμως ἀργαλεώτατον· οὐ γὰρ μόνον τὴν ἐπιφάνειαν λυμαίνεται κνησμοὺς ἐμποιοῦν ἀηδεῖς καὶ βλαβερωτάτους, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ἐντὸς βιάζεται διὰ μυκτήρων καὶ ὤτων. Σίνεται δὲ κόρας ὀφθαλμῶν εἰσπετόμενον, εἰ μὴ φυλάξαιτό τις. Der Singular σκνῖπα steht collectiv, wie V. 12 ὀρτυγομήτρα, wie auch die LXX 2 Mos. 8, 18 das hebr. וְלְהוֹצִיא אֶת־הַכִּנִּם durch ἐξαγαγεῖν τὸν σκνῖφα übersetzen. Indessen haben Cod. Alex. 23. 106. 261. Ed. Ald. den Plural σκνῖφας. — Statt γενέσεως haben Cod. Paris. A und 155 χερσαίων, welcher Lesart Philo, um des folgenden ἐνύδρων willen, den Vorzug zu geben geneigt ist. Indessen mag, eben um diesen Parallelismus herzustellen, die Lesart durch einen Abschreiber entstanden seyn. — Der Vf. stellt die Mücken den Thieren überhaupt und die Frösche den Wasserthieren entgegen, wahrscheinlich weil er sie für Producte außerordent-

licher Art hielt, nicht für ſolche Thiere, wie ſie auf gewöhnliche naturgemäße Art entſtehen.

V. 11. 12. Vgl. die Anm. zu Kp. 16, 2. *Kai*, auch, nämlich außer den übrigen ſchon empfangenen Wohlthaten. — Ueb. *γένεσις* vgl. oben S. 31 f. — Statt *ὅτι* hat zwar die Mehrzahl der Codd., als Alex. 23. 55. 106. 155. 248. 253. 254. Vulg. Ed. Compl.: *ὅτε*. Indeſſen konnte ſich dieſe letztere Lesart durch ihre größere Leichtigkeit den Abſchreibern empfehlen. Nach *ὅτι* iſt der Gedanke: wegen ihres Gebetes um dieſe Erquickung ſey ihnen dieſelbe gewährt worden. — *Ἀπὸ θαλάσσης*, d. i. vom arabiſchen Meerbuſen.

V. 13—17 ſtellt der Vf. ſchlußweiſe das Betragen der Aegypter gegen die Israeliten in Parallele mit dem der Sodomiten gegen die ihnen unbekannten Fremden (1 Moſ. 19, 1 ff.), um daraus zu beweiſen, um wie viel frevelhafter die Aegypter gehandelt hätten, als die Sodomiten.

V. 13. *Αἱ τιμωρίαι* bezieht ſich wahrſcheinlich ſpeciell auf den Untergang der Aegypter im rothen Meere, und *οὐκ ἄνευ γεγον. τεκμηρ.* auf 2 Moſ. 14, 24. 25, welche Stelle Pſeudoſalomo vom Blitze verſteht. Auch nach Pſ. 77, 18—21 war der Durchgang der Israeliten durchs Meer von Gewitter und Erdbeben begleitet. — Statt *γεγονότων* haben die Codd. Alex. 55. 155. 157. 248. 253. 254. Ed. Compl. das deutlichere *προγεγονότων*. — *Ταῖς ἰδίαις αὐτῶν πονηρίαις*, für ihre eigenthümliche, ganz beſondere Bosheit. *Ἴδιος* iſt hier mehr als das Poſſeſſivpronomen, was de Wette überſehen hat. — *Καὶ γὰρ — ἐπετήδευσαν*] Merkwürdig iſt es, daß hier der Vf. die Perſonen nicht nennt, deren Fremdenhaſſe er den der Aegypter entgegenſtellt. Hat er ſelbſt oder ganz frühe Abſchreiber aus Unachtſamkeit deren Namen ausgelaſſen? Haſſe und Heydenr., die nichts ſuppliren wollen, verſtehen *οἱ μέν, οὗτοι δέ, οἱ δέ* von verſchiedenen Claſſen der Aegypter; denſelben Sinn drücken auch die Vulg., Luth. und Strigel aus durch ihr alii — alii; etliche — etliche. Allein V. 17 beweiſt deutlich, daß Pſeudoſal. die Aegypter den Einwohnern Sodoms entgegenſetzt, und daß wir folglich zu

χαλεπ. zu suppliren haben ἢ Σοδομῖται, bei welcher Annahme die Gegensätze οἱ μέν, οὗτοι δέ, οἱ δέ sogleich in ihrer richtigen Beziehung erscheinen.

V. 14. Τοὺς ἀγνοοῦντας hat den Erklärern viel Schwierigkeit gemacht. Diejenigen, welche οἱ μέν — οὗτοι δέ von verschiedenen Classen der Aegypter verstehen, Luth., Strigel (qui sine certo domicilio vagabantur), Arnold, Heydenr. u. A., verstehen unter ἀγνοοῦντας die Israeliten in dem Sinne: welche überall unbekannt, kein Unterkommen zu finden mußten, welche Erklärung natürlich zu der von uns gebilligten Ansicht, daß hier Aegypter und Sodomiter in Parallele gestellt seyen, nicht paßt, einmal, weil nach 1 Mos. 19, 1 Lot die fremden Männer gleich bei ihrer Ankunft nöthigte, bei ihm einzukehren, dann aber weil ἀγνοοῦντας einen offenbaren Gegensatz zu εὐεργέτας bildet, der bei der angegebenen Uebersetzung nicht hervortritt. — Grotius, Kleuker u. Brmst. wollten daher ἀγνῶτας lesen, aber ganz gegen alle kritische Auctorität; denn wenn auch die drei alten Uebersetzer ignotos haben, so scheinen sie wohl nur damit den Sinn von ἀγνοοῦντας haben ausdrücken wollen. Diesen aber hat schon Corn. a Lapide ganz gut erörtert: „qui non norant ipsos nec ab ipsis erant cogniti, q. d. qui nullum cum eis commercium habebant, *unde nec in ipsos benefici exstiterant.*“ — Εὐεργέτας] „Bene meritus de Aegypto erat Josephus, bene meriti et Israelitae ceteri colendo terras incultas.“ Grotius.

V. 15. 16. Die Dunkelheit dieser Verse, welche den Erklärern so viel zu schaffen gemacht hat, rührt, wie Brmst. ganz richtig bemerkt, bloß daher, daß der Schriftsteller nach dem ἀλλά die Erwähnung der Strafe, welche die Aegypter dereinst noch treffen soll, sowie die Vergleichung ihres Betragens mit dem der Sodomiten eingeschoben hat. Alle Schwierigkeit schwindet, sobald man beide eingeschobene Sätze nachgestellt sich denkt, auf folgende Weise: Καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ (οἱ μὲν) μετὰ ἑορτασμάτων εἰσδεξάμ. τοὺς ἤδη τῶν αὐτῶν μετεσχηκ. δικαίων, δεινοῖς ἐκάκωσαν πόνοις, ἐπεὶ (οἱ δέ, die Sodomiten) ἀπεχθῶς προσεδέχ.

τ. ἀλλοτρίους. Sinn: Sie begingen nicht allein das Verbrechen, daß sie die Fremden zu Sclaven machten, sondern ihre Schuld wurde dadurch erhöht, daß sie dieselben vorher festlich empfangen hatten (wovon abermals im Pentateuch nichts berichtet wird), als solche, die mit ihnen bereits an denselben Rechten Antheil bekommen hätten, nachher aber mit schrecklichen Arbeiten plagten, während die Sodomiten gleich Anfangs ihren Haß gegen die Fremden durch feindselige Behandlung beurkundeten und also dieselben nicht so schmälich täuschten. Aber dafür sollen die Aegypter dereinst noch zu büßen haben. Diese Bestrafung erwartet der Vf. wahrscheinlich in der messianischen Epoche, vgl. K. 3, 7 ff. 5, 17 ff. Nach ἐπεί ist οἱ μέν zu suppliren, vgl. Matth. gr. Gr. II, 741. Anm. 2.

V. 17. Vgl. 1 Mos. 17, 13. — Δίκαιος ist Lot. — Αὐτοῦ geht auf δίκαιον zurück.

V. 18—21 knüpft der Vf. nochmals Betrachtungen an über das wundervolle Eingreifen Gottes in den Gang der Begebenheiten damaliger Zeit, und schließt V. 22 mit einem Preise Jehovas, der sein Volk stets beglückt habe.

V. 18. Δι' ἑαυτῶν γὰρ τὰ στοιχεῖα μεθαρμοζόμενα] Γάρ knüpft den Gedanken des Verses vom Wesen des Wunders als eine Erläuterung an zu dem einen der damals geschehenen Wunder, der ägyptischen Finsterniß. Ueber στοιχεῖα s. S. 184. Μεθαρμόζεσθαι ist schon mit Beziehung auf das folgende Bild gebraucht: die Elemente werden durch einander umgestimmt, d. h. sie vertauschen gegenseitig ihre Eigenschaften und Wirkungen. Das Participium ist in einen Concessivsatz aufzulösen, wozu μένοντα ἦχῳ den Nachsatz bildet. Ὥσπερ ἐν ψαλτηρίῳ — διαλλάσσουσι] Diese Worte sind als Zwischensatz zu denken: Gleichwie auf einem Saiteninstrumente die einzelnen Töne die Art (ὄνομα, s. zu K. 18, 12) des Tactes und der Modulation wechseln, je nachdem der Tonkünstler es bestimmt. Πάντοτε μένοντα ἦχῳ] „so bleiben sie doch (dieselben) dem Klange nach.“ Bild und verglichene Sache fließen hier, wie öfters, in einander. Außerhalb des Bildes ist der Sinn: Obschon die Elemente ihre Eigenschaf-

ten und Wirkungen wechseln: so bleiben sie doch ihrer Substanz und Wesen nach dieselben. Heydenr. u. v. Cölln (a. a. O. I, 462) nehmen ἦχος in der Bed. Gleichklang, so daß der Sinn wäre: Durch die Umwandelung der Elemente im Einzelnen werde doch die Harmonie des Ganzen nicht gestört. Dann hätte aber ἁρμονία oder συμφωνία stehen müssen, denn ἦχος hat diese Bedeutung nicht. — Die Erklärer suppliren ἦν zu μένοντα, so daß der Vf. das Wesen der vor Alters in Aegypten geschehenen Wunder beschriebe. Allein da Pseudos. eine fortgehende Wunderwirksamkeit Gottes annimmt (K. 8, 3. 16, 24): so ist es angemessener, εἰσί zu suppliren, so daß der Satz einen allgemeinen, das Wesen der Wunder überhaupt betreffenden, Gedanken enthält, wie der Vf. gern in historische Erörterungen einzuflechten pflegt, s. die Bem. zu K. 12, 26.*) Pseudosalomo beurkundet also auch hier wieder seine tiefere, metaphysische Ansicht über das Wunder.

V. 19. Die Worte dieses Verses sind sehr leicht: Was auf dem Lande lebe, sey in Wasserthiere verwandelt worden, und umgekehrt. Dagegen haben die Erklärer lächerliche Ansichten aufgestellt, indem sie zu bestimmen suchten, auf welche Erzählung des Pentateuch sich diese Behauptung beziehe. Lorinus und Heydenr. meinen, der Vf. beziehe sich auf den Untergang der Aegypter im Schilfmeere, in-

*) Die Vergleichung des Weltganzen mit einem musikalischen Instrumente und der einzelnen Verhältnisse in der Welt mit den Tönen des Instrumentes war, weil natürlich, im Alterthume sehr gewöhnlich. So sagt Philo, de cherub. I, p. 159: Gott habe Alles so eingerichtet, daß ein Geschöpf des anderen bedürfe, und durch diesen lebendigen Wechselverkehr müsse das Ganze wie eine mit verschiedenen Saiten bezogene Lyra einen reinen Accord geben: *οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα, λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα συνηχήσειν ἤμελλεν.* — Maxim. Tyr. Diss. III, p. 29, ed. Heins.: *Ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ καὶ τεχνίτην μὲν τὸν θεόν· τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ — — ἐμπεσοῦσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς καὶ ἀνομοίους φύσεις συντάττειν τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον.*

dem dieſe damals von Waſſer bedeckt, die Waſſerthiere dagegen ans Land geworfen worden ſeyen, als das Meer beim Durchgange der Iſraeliten aus ſeinen Ufern getreten ſey! Die meiſten Uebrigen, wie Grot., Corn. a Lap., Gaab, Brmſt., verſtehen den erſten Theil des Verſes von den Iſraeliten mit ihrem Vieh, welche trockenen Fußes durch das rothe Meer gegangen, den zweiten Theil dagegen von den Fröſchen, welche aus den Gewäſſern ans Land gekommen ſeyen. Das Letztere hat allerdings ſeine Richtigkeit; denn obſchon die Fröſche auch auf dem Lande leben, ſo ſcheint doch der Umſtand, daß nach 2 Moſ. 8, 1 f. dieſelben aus den Gewäſſern ans Land kamen, den Vf. zu der in Rede ſtehenden Bemerkung veranlaßt zu haben. Ganz ähnlich bemerkt auch Philo de Mose T. II, p. 97: *βατράχων πληθὺς ἀνέρπει τοσαύτη — — καθάπερ εἰς ἀποικίαν ἔν γένος τῶν ἐνύδρων τῆς φύσεως ἐκπέμψαι διανοηθείσης πρὸς τὴν ἐναντίαν χώραν.* Ob dagegen jemals ein vernünftiger Menſch von einem Fiſch, der ans Land geworfen worden iſt, ſagen wird, derſelbe ſey in ein Landthier, oder von Menſchen und Thieren, welche durch ein trockenes Flußbette gehen, dieſelben ſeyen in Waſſerthiere verwandelt worden, mögen jene Erklärer beantworten. Freilich findet ſich im Pentateuch keine Relation, durch welche des Vfs. Angabe, daß auf dem Lande lebende Geſchöpfe in Waſſerthiere verwandelt worden ſeyen, veranlaßt ſeyn könnte; aber wie oft hat nicht ſchon Derſelbe in dem letzten Theile ſeiner Schrift die hiſtoriſche Genauigkeit ſeinem philoſophiſchen Intereſſe zum Opfer gebracht!

V. 20. 21. Vgl. K. 16, 17—23. *Ἰσχύειν* iſt hier in der Bed. übertreffen gebraucht und daher mit dem Genitiv conſtruirt. — *Τηκτόν* sc. *ἦν*.

V. 22. Ueber die Frage, ob das Buch unvollendet ſey, vgl. die Einleitung.

Ueberſetzung.

Erster Hauptabschnitt. Kap. I—V.

K. I.

Liebet Gerechtigkeit, ihr Richter der Erde, denket über den Herrn nach in Rechtschaffenheit, und in Einfalt des Herzens suchet ihn (1). Denn er läßt sich finden, von denen, die ihn nicht versuchen, und offenbart sich denen, welche ihm nicht mißtrauen (2). Denn verkehrte Gedanken scheiden von Gott, und die geprüfte Allmacht scheucht die Thoren zurück (3). Denn in eine boshafte Seele geht die Weisheit nicht ein, noch wohnt sie in einem der Sünde verschuldeten Leibe (4). Denn der heilige Geist der Zucht fliehet Arges und steht ab von unverständigen Gedanken und wird verscheucht, wann Ungerechtigkeit sich naht (5). Denn ein menschenliebender Geist ist die Weisheit, und nicht ungestraft läßt sie den Lästerer um seiner Lippen willen, denn seiner Nieren Zeuge ist Gott und ein untrüglicher Aufseher seines Herzens und ein Hörer seiner Zunge (6). Denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und was das Ganze zusammenhält, hat Kunde der Rede (7). Daher wird keiner, der Unrechtes redet, verborgen bleiben, noch wird an ihm vorübergehen das strafende Gericht (8). Denn über die Rathschläge des Gottlosen wird Untersuchung Statt finden, und Kunde von seinen Reden wird vor den Herrn kommen zur Bestrafung seiner Missethaten (9). Denn das Lauschen des Eifers hört Alles, und das Rauschen des Murrens bleibt nicht verborgen (10). Hütet euch also vor unnützem Murren, und bewahret eure Zunge vor Verläumdung; denn heimliches Geschwätz wird nicht leer hingehen, und ein lügenhafter Mund tödtet die Seele (11). Strebt nicht nach dem Tode durch die Verirrung eures Lebens, noch zieht euch Verderben zu durch eurer Hände Werke (12). Denn Gott hat den Tod nicht geschaffen, noch hat er Gefallen am Untergang Lebendiger (13). Denn er schuf Alles

zum Seyn, und heilſam iſt Alles, was in der Welt geſchaffen iſt, und in ihm iſt kein Gift des Verderbens, noch hat die Unterwelt Herrſchaft auf der Erde (14). Denn Gerechtigkeit iſt unſterblich (15); die Gottloſen aber rufen ihn (den Tod) mit Hand und Wort herbei, indem ſie ihn für ihren Freund halten, vergehen ſie, und machen einen Bund mit ihm, denn ſie ſind werth, ſeines Theils zu ſeyn (16).

Kap. II.

Denn ſie ſprechen unter einander, indem ſie nicht recht denken: Kurz und traurig iſt unſer Leben, und es giebt keine Rettung beim Ende des Menſchen. Nicht iſt bekannt, der aus der Unterwelt erlöſete (1). Denn durch Zufall ſind wir geboren, und nachher werden wir ſeyn, als wären wir nicht geweſen; denn Rauch iſt der Lebenshauch in unſerer Naſe, und das Denken iſt ein Funke im Schlage unſres Herzens (2). Wenn dieſer erloſchen iſt, wird der Leib als Aſche zerfallen, und der Geiſt wird ſich wie leichte Luft zerſtreuen (3). Auch unſer Name wird bald vergeſſen werden, und keiner wird unſerer Thaten ſich erinnern. Ja unſer Leben wird vorübergehen wie die Spur einer Wolke und wie Nebel zerſtreut wird, von den Strahlen der Sonne getrieben und von ihrer Hitze niedergedrückt (4). Denn ein vorübergehender Schatten iſt unſer Leben, und es giebt keinen Aufſchub unſeres Endes, denn es iſt beſtimmt. Und keiner kehret wieder (5). Auf nun, laßt uns der gegenwärtigen Güter genießen, laßt uns die Welt genießen mit Eifer, wie für Jünglinge es ſich ziemt (6). Laßt mit köſtlichem Wein und Salben uns füllen, und nicht gehe an uns vorüber eine Blume des Lenzes (7). Laßt uns bekränzen mit Roſenknospen, ehe ſie welken (8); keiner von uns ſey untheilhaftig unſeres Wohllebens, überall laßt uns Zeichen der Fröhlichkeit zurücklaſſen, denn das iſt unſer Theil und das iſt unſer Loos (9). Laßt uns unterdrücken den armen Gerechten, nicht ſchonen der Wittwe, noch achten die vielbejahrten grauen Haare des Greiſes (10). Unſere Stärke ſey Geſetz der Gerechtigkeit, denn das Schwache wird als unnütz über-

führt (11). Laßt uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns lästig, er widerstrebt unseren Werken, er wirft uns Sünden gegen das Gesetz vor und macht uns üble Nachrede wegen unserer Vergehungen gegen die Zucht (12). Er rühmt sich Kenntniß Gottes zu haben und nennt sich Kind des Herrn (13). Er gereichte uns zur Beschämung unserer Gedanken (14). Sogar sein Anblick ist uns lästig, denn sein Leben ist dem der Anderen ungleich, und abweichend sind seine Pfade (15). Für Auswurf gelten wir ihm, und er meidet unsere Wege als Schändlichkeiten, er preist das Ende der Frommen und prahlt mit Gott als seinem Vater (16). Laßt uns sehen, ob seine Reden wahr sind, laßt uns den Ausgang seines Schicksals prüfen! (17). Denn wenn der Fromme Gottes Sohn ist, wird er ihm helfen, und wird ihn retten aus der Widersacher Hand (18). Mit Hohn und Qual laßt uns ihn peinigen, damit wir seine Sanftmuth erkennen und seine Geduld prüfen (19). Mit schimpflichem Tode laßt uns ihn bestrafen, denn Hülfe wird ihm werden zu Folge seinen Reden (20). Dieses denken sie und irren, denn ihre Bosheit hat sie verblendet (21). Und Gottes geheime Pläne kennen sie nicht, noch glauben sie an einen Lohn der Tugend, noch erkennen sie an einen Siegespreis unbescholtner Seelen (22). Denn Gott schuf den Menschen zur Unvergänglichkeit, und zum Bilde seines eigenen Wesens macht' er ihn (23). Aber durch Satans Neid kam der Tod in die Welt herein, ihn erfahren, die jenem angehören (24).

Kap. III.

Der Gerechten Seelen aber sind in Gottes Hand und es berührt sie keine Qual (1). Sie scheinen in den Augen der Thoren gestorben zu seyn, ihr Ausgang wird für ein Unglück gehalten (2) und ihr Scheiden von uns für Vernichtung. Sie aber sind in Frieden (3). Und wenn sie auch nach Menschenansicht zu leiden haben, so ist doch ihre Hoffnung der Unsterblichkeit voll (4). Nach geringer Züchtigung werden sie reichlich belohnt werden; denn Gott hat sie versucht und seiner würdig befunden (5). Wie Gold im Schmelz-

tiegel hat er ſie geprüft, und wie ein vollſtändiges Opfer (wohlgefällig) angenommen (6). Zur Zeit ihrer Heimſuchung werden ſie aufglänzen und wie Funken über Stoppeln daherfahren (7); ſie werden Völker richten und Nationen beherrſchen und der Herr wird ihr König ſeyn ewiglich (8). Die ihm vertrauen, werden die Wahrheit erkennen, und die in Liebe Getreuen werden bei ihm bleiben. Denn Gnade und Barmherzigkeit (wird) ſeinen Auserwählten (zu Theil) (9). Aber die Gottloſen werden ihrer Geſinnung gemäß Strafe leiden, die, welche den Gerechten verachteten und vom Herrn abfielen (10). Denn wer Weisheit und Zucht verachtet, iſt unglücklich, und leer iſt ihre Hoffnung, ohne Nutzen ihre Mühen und ohne Gedeihen ihre Werke (11). Ihre Weiber ſind Thörinnen und gottlos ihre Kinder. Verflucht iſt ihr Geſchlecht (12). Darum glückſelig die unbefleckte Unfruchtbare, welche Beiſchlaf in Miſſethat nicht erfuhr, ſie wird Frucht tragen (d. h. Lohn empfangen) bei der Heimſuchung der Seelen (13). Und (glückſelig) der Verſchnittene, der mit ſeiner Hand nicht Unrecht beging, noch gegen den Herrn Böſes ſann; denn ihm wird gegeben der Treue auserwählter Lohn und im Tempel des Herrn ein herrliches Loos (14). Denn gute Beſtrebungen bringen herrliche Früchte, und es ſtirbt nicht ab die Wurzel der Weisheit (15). Aber Kinder von Ehebrechern gelangen nicht zum Ziele, und Same aus geſetzwidriger Beiwohnung wird vergehen (16). Denn wenn ſie ein langes Leben erreichen, werden ſie doch für nichts geachtet werden, und ehrlos wird zuletzt ihr Alter ſeyn (17). Wenn ſie aber ſchnell ſterben, ſo haben ſie keine Hoffnung und am Tage der Entſcheidung keinen Troſt (18). Denn ungerechtes Geſchlecht nimmt ein ſchweres Ende (19).

Kap. IV.

Beſſer iſt Kinderloſigkeit mit Tugend, denn Unſterblichkeit iſt in ihrem Gedächtniß, weil ſie ſowohl bei Gott, als bei Menſchen Anerkennung findet (1.) Iſt ſie gegenwärtig, ſo ahmet man ſie nach, iſt ſie abweſend, ſo ſehnt man ſich nach ihr, und in der Ewigkeit triumphirt ſie im Siegeskranze, nachdem ſie in unbefleckten Streites Kampfe

gesiegt hat (2). Aber die fruchtbare Menge der Gottlosen wird nicht gedeihen, und von unechten Sprößlingen (entsprossen) wird sie nicht Wurzel in die Tiefe treiben, noch festen Grund fassen (3). Denn wenn sie (die Sprößlinge) auch eine Zeitlang an den Zweigen aufblühen: so werden sie doch, weil sie lose stehen, vom Winde erschüttert und durch die Gewalt der Winde entwurzelt (4). Es werden ringsum die unzeitigen Aeste abgebrochen, und ihre Frucht ist unnütz, unreif zum Essen und zu nichts nütze (5). Denn Kinder, aus ungesetzlicher Beiwohnung erzeugt, sind Zeugen des Lasters gegen ihre Eltern bei ihrer Untersuchung (6). Der Gerechte aber, wenn er auch früh stirbt, ist in Ruhe (7). Denn ein ehrenvolles Alter ist nicht das von langer Lebenszeit, noch ist es nach der Zahl der Jahre bestimmt (8). Denn als graues Haar gilt Weisheit den Menschen, und für das wahre Greisenalter ein unbeflecktes Leben (9). Gott wohlgefällig geworden, ward er (von ihm) geliebt, und weil er unter Sündern lebte, entrückt (10). Weggerafft ward er, damit nicht Bosheit seinen Sinn umwandle, oder Trug seine Seele verführe (11). Denn das Blendwerk des Lasters verdunkelt das Schöne, und der Taumel der Lust verkehret unverdorbenen Sinn (12). Bald vollendet erfüllte er doch lange Zeit (13). Denn seine Seele war dem Herrn wohlgefällig, darum eilte sie hinweg aus der Mitte der Bosheit (14). Die Völker aber sehen es, ohne zu begreifen und ohne zu Herzen zu nehmen eben dieß, daß Gnade und Erbarmen seinen Auserwählten und Vergeltung seinen Frommen (zu Theil wird) (15). Verurtheilen aber wird der Gerechte, der ausgelitten hat, die lebenden Gottlosen, und schnell vollendete Jugend das hochbejahrte Greisenalter des Ungerechten (16). Denn sie werden des Weisen Ende sehen und (doch) nicht begreifen, was über ihn beschlossen und warum ihn der Herr in Sicherheit gebracht hat (17). Sie werden es sehen und verachten, aber der Herr wird ihrer lachen, und sie werden nachher ein ehrloser Leichnam seyn, und zur Schmach unter den Todten ewiglich (18). Denn er wird sie sprachlos köpflings hinstürzen und aus ihren Grundfesten herausreißen, und bis aufs Aeußerste werden

sie zerstört werden, und ihr Gedächtniß wird erlöschen (19). Sie werden furchtsam kommen zur Zusammenrechnung ihrer Sünden und ihre Frevelthaten werden sie ins Antlitz strafen (20).

Kap. V.

Dann wird mit vieler Freudigkeit der Gerechte denen gegenüber stehen, die ihn bedrängten und seine Mühen verachteten (1). Indem sie es sehen, werden sie von schrecklicher Furcht erschüttert werden und staunen über das Unerwartete der Seligkeit (2). Sie werden zu einander sprechen reuevoll und vor Beklommenheit des Geistes seufzend: „Der war es, den wir zum Gelächter und zum höhnischen Sprichwort hatten (3). Wir Thoren achteten sein Leben für Wahnsinn und sein Ende für ehrlos (4). Wie ward er unter die Söhne Gottes gezählet und sein Loos ist unter den Heiligen! (5). Also haben wir uns verirret vom Wege der Wahrheit, und der Gerechtigkeit Licht leuchtete uns nicht, und die Sonne ging uns nicht auf (6). Wir fanden unsere Befriedigung auf den Pfaden des Unrechtes und des Verderbens, und durchwandelten unwegsame Einöden, den Weg des Herrn aber kannten wir nicht (7). Was nützte uns der Uebermuth und was hat uns der Reichthum mit Hoffahrt geholfen? (8). Verschwunden ist das Alles, wie ein Schatten, wie ein vorübereilendes Gerücht (9); wie ein Schiff, welches durch das wogende Wasser dahinfährt, von dessen Laufe keine Spur zu finden ist, noch seines Kieles Pfad in den Wogen (10); oder wie von einem die Luft durchfliegenden Vogel kein Merkmal seines Zugs gefunden wird: vom Schlage der Fittiche gepeitscht und durchschnitten mit sausender Gewalt wird die leichte Luft unter Bewegung der Schwingen durchzogen, und nachher findet sich kein Zeichen des Auffluges in ihr (11); oder wie wenn ein Pfeil nach seinem Ziele abgeschossen wird, die getheilte Luft schnell in sich wieder zusammengeht, so daß man seinen Durchflug nicht kennt (12): so sind auch wir, (kaum) geboren, (wieder) verschwunden, und haben kein Zeichen unserer Tugend aufzuweisen, sondern wurden immitten unserer Bosheit dahin

gerafft (15). Ja die Hoffnung des Gottlosen ist wie Spreu, vom Winde fortgeführt, und wie dünner Staub, vom Sturmwind fortgetrieben; wie Rauch vom Winde zerstreut wird, und wie das Andenken an den eintägigen Gast schwindet (14). Die Gerechten aber leben ewiglich, und ihr Lohn wird im Herrn seyn, und die Sorge für sie beim Höchsten (15). Darum werden sie erhalten das herrliche Königthum und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn, denn mit seiner Rechten wird er sie beschützen und mit seinem Schilde sie beschirmen (16). Er wird ergreifen als Waffenrüstung seinen Eifer und die Schöpfung zur Waffe machen zur Bestrafung der Feinde (17); er wird als Harnisch Gerechtigkeit anlegen, und als Helm anthun ein ungeheucheltes Gericht (18); er wird als unüberwindlichen Schild Heiligkeit nehmen (19), ernsten Zorn zum Schwert schärfen, und die Welt wird mit ihm (den Krieg) auskämpfen gegen die Thoren (20). Es werden wohltreffende Blitzesgeschosse ausfahren und wie vom wohlgerundeten Bogen der Wolken zum Ziele fliegen (21). Und aus der Steinschleuder des Zornes werden Hagelsteine dicht geworfen werden, wüthen wird gegen sie das Wasser des Meeres und Ströme mit Ungestüm zusammenstürzen (22). Der Geist der Allmacht wird ihnen widerstehen und wie ein Sturmwind sie zerstreuen; Ungerechtigkeit wird alle Lande verwüsten und die Uebelthat die Throne der Gewaltigen umstürzen (23).

Zweiter Hauptabschnitt. Kap. VI—IX.

Kap. VI.

Höret nun ihr Könige und seyd verständig, lernet der Erdgrenzen Richter (1); nehmt's zu Ohren, die ihr über die Menge herrscht, und euch erhebt über die Schaaren der Völker (2). Denn vom Herrn ward euch die Herrschaft gegeben, und vom Höchsten die Macht, der eure Werke prüfen und eure Rathschläge durchforschen wird (3). Denn als Diener seiner Herrschaft habt ihr nicht recht gerichtet, noch Gesetz beobachtet, noch seyd ihr nach Gottes Willen gewandelt (4). Furchtbar und schnell wird er über euch kommen,

denn ein ſtrenges Gericht ergeht gegen die Gewalthaber (5). Denn dem Geringen wird Verzeihung aus Mitleid zu Theil, die Gewaltigen aber werden gewaltig geſtraft werden (6). Denn der Allbeherrſcher fürchtet die Perſon nicht, noch achtet er die Größe, denn den Kleinen und den Großen hat er geſchaffen, gleicherweiſe ſorgt er auch für Alle (7); aber über die Gewaltigen kömmt eine ſcharfe Unterſuchung (8). An euch alſo, ihr Tyrannen, (ergehen) meine Reden, damit ihr Weisheit lernet und nicht fallet (9). Denn die, ſo das Heilige heilig bewahren, werden geheiligt, und die darin Erfahrenen Freiſprechung finden (10). Habt alſo Gefallen an meinen Reden, verlanget nach ihnen, und ihr werdet gebildet werden (11). Glänzend und unverwelklich iſt die Weisheit und leicht wird ſie geſchaut von denen, die ſie lieben, und gefunden von denen, die ſie ſuchen (12); ſie giebt ſich denen, die ſich nach ihr ſehnen, im Voraus zu erkennen (13). Wer frühe nach ihr ausgeht, wird keine Mühe haben, denn er findet ſie an ſeiner Thür ſitzend (14). Denn über ſie nachdenken iſt der Klugheit Vollendung, und wer um ihretwillen wacht, wird bald ohne Sorge ſeyn (15). Denn ſie geht umher und ſucht die, welche ihrer würdig ſind, ſelbſt auf, erſcheint ihnen freundlich auf ihren Wegen, und begegnet ihnen in allen ihren Gedanken (16). Der zuverläſſigſte Anfang derſelben iſt Verlangen nach Belehrung, die Sorg' um Belehrung iſt Liebe (17), Liebe aber iſt Haltung ihrer Gebote, Haltung ihrer Gebote aber iſt Sicherung der Unſterblichkeit (18), Unſterblichkeit aber bringt in Gottes Nähe (19); das Streben nach Weisheit führt folglich zur Herrſchaft (20). Wenn ihr nun Luſt habt an Thronen und Scepteren, Beherrſcher der Völker: ſo ehret die Weisheit, damit ihr in Ewigkeit herrſchet (21). Was die Weisheit iſt und wie ſie entſtand, will ich verkündigen und euch nicht Geheimniſſe verbergen, ſondern vom Beginn der Schöpfung an will ich forſchen und ins Klare ſetzen die Kunde von ihr und die Wahrheit nicht vorbeigehn (22); will wahrlich nicht mit dem hagern Neide wandeln, denn dieſer hat keinen Theil an der Weisheit (23). Die Menge der Weiſen iſt das Heil der Welt, und ein kluger König Wohl-

stand des Volkes (24). So laßt euch nun belehren durch meine Reden und es wird euch frommen (25).

Kap. VII.

Auch ich bin ein sterblicher Mensch, gleich Allen, und ein Abkömmling des erdgeborenen Erstgebildeten (1), und im Leibe der Mutter ward ich als Fleisch gebildet in zehnmonatlicher Zeit, geronnen in Blut durch Mannessamen und Lust in der Begattung (2). Auch ich, da ich geboren war, athmete die gemeinsame Luft und fiel auf die von Allen betretene Erde, den ersten Ton, der bei Allen gleich ist, auf dieselbe Weise weinend (3). In Windeln ward ich auferzogen und in Sorgen (4). Denn kein König hatte einen anderen Beginn des Daseyns (5), sondern Alle haben Einen Eingang in das Leben und einen gleichen Ausgang (6). Darum betet' ich, und Klugheit ward mir gegeben, ich rief, und es kam mir der Geist der Weisheit (7). Ich zog sie Sceptern und Thronen vor, und Reichthum achtet' ich für Nichts in Vergleich mit ihr (8), noch stellt' ich ihr gleich unschätzbares Gestein, denn alles Gold ist in Betracht derselben ein wenig Sand, und wie Koth gilt Silber ihr gegenüber (9). Mehr als Gesundheit und Schönheit liebt' ich sie, und sie zu besitzen zog ich dem Lichte vor, weil unauslöschlich der Glanz von ihr (10). Es kam aber mir alles Gute zugleich mit ihr und unzählbarer Reichthum in ihren Händen (11). Ich freute mich über Alles, weil es die Weisheit leitet, ich wußte aber nicht, daß sie dessen Erzeugerin sey (12). Arglos lernt' ich, neidlos theil' ich mit, ihren Reichthum verberg' ich nicht (13). Denn ein unerschöpflicher Schatz ist sie den Menschen; die, welche ihn besitzen, schließen Freundschaft mit Gott, empfohlen um der aus Belehrung entspringenden Gaben willen (14). Mir aber möge Gott geben, nach Wunsch zu reden, zu denken würdig dessen, was ich sage; denn er ist der Führer zur Weisheit und der Weisen Leiter (15). Denn in seiner Hand sind wir und unsere Reden, alle Klugheit und Geschäftskunde (16). Denn er gab mir der Dinge untrügliche Kenntniß, zu verstehen den Bau der Welt und die Kraft der

Elemente (17), Anfang und Ende und Mitte der Zeiten, des Umſchwungs Wandlungen und den Wechſel der Zeiten (18), der Jahre Kreislauf und der Geſtirne Stellungen (19), die Beſchaffenheiten der Thiere und die Triebe des Wildes, der Geiſter Kräfte und die Gedanken der Menſchen, die Verſchiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln (20), und was nur verborgen und offenbar iſt, erkannte ich, denn die Künſtlerin von Allem, die Weisheit, lehrte es mich (21). Denn in ihr iſt ein verſtändiger, heiliger, einfacher, vielgetheilter, feiner, leichtbeweglicher, lichter, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, ſcharfer, ungehemmter, wohlthätiger (22), menſchenliebender, feſter, ſicherer, ſorgenloſer, allmächtiger, allſehender, und alle verſtändigen, reinen, zarten Geiſter durchdringender Geiſt (23). Denn ſchneller als jegliche Bewegung iſt die Weisheit, ſie durchzieht und durchdringt das All wegen ihrer Reinheit (24). Denn ein Hauch iſt ſie der Allmacht Gottes und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allgewaltigen (25). Denn ſie iſt ein Abglanz des ewigen Lichtes und ein fleckenloſer Spiegel der Wirkſamkeit Gottes und ein Bild ſeiner Güte (26). Nur Eine, vermag ſie doch Alles, und in ſich ſelber bleibend erneut ſie Alles, und von Geſchlecht zu Geſchlecht in heilige Seelen übergehend, bildet ſie Freunde Gottes und Propheten (27); denn nichts liebt Gott, als den, welcher mit der Weisheit ſich vereint (28). Denn ſie iſt glänzender als die Sonne, und mit dem Lichte verglichen wird ſie als vorzüglicher befunden (29). Denn auf dieſes folget die Nacht, gegen die Weisheit aber vermag die Bosheit Nichts (30). Sie reicht mächtig von Ende zu Ende, und ordnet Alles wohl (K. VIII, 1).

Kap. VIII.

Dieſe liebt' ich und ſuchte ſie ſeit meiner Jugend, ich ſuchte ſie mir als Braut heimzuführen, und war ein Liebhaber geworden ihrer Schönheit (2). Sie rühmt ſich ihres Adels, indem ſie mit Gott Umgang hat; und der Allbeherrſcher liebte ſie (3). Denn eingeweiht iſt ſie in Gottes Einſicht und Wählerin ſeiner Werke (4). Wenn Reichthum

ein wünschenswerthes Gut im Leben, was ist reicher als Weisheit, welche Alles schafft? (5). Wenn aber Klugheit schaffet, wer im All ist mehr Künstlerin als sie? (6). Und wenn man Gerechtigkeit liebt: ihre Wirkungen sind Tugenden; denn Mäßigkeit und Klugheit lehret sie, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche das Heilsamste sind im Menschenleben (7). Wenn man aber Vielerfahrenheit begehret: so kennt sie das Alte und schließt aufs Zukünftige, sie versteht der Reden Verwicklung und der Räthsel Lösung, sie sieht Zeichen und Wunder voraus, den Ausgang der Perioden und Zeiten (8). Darum beschloß ich, sie heimzuführen als Lebensgenossin, wohl wissend, daß sie mir Beratherin zum Guten und Trost in Sorgen und Kümmerniß seyn würde (9). Um ihretwillen werde ich Ruhm erlangen unter den Völkern und Ehre bei den Alten als Jüngling (10). Scharfsinnig werd' ich im Gericht erfunden werden; bei meinem Anblick werden Mächtige staunen (11). Schweig' ich, so werden sie mein harren; red' ich, auf mich lauschen; sprech' ich weiter, die Hand auf ihren Mund legen (12). Um ihretwillen werd' ich Unsterblichkeit erlangen und ein ewiges Gedächtniß den Nachkommen hinterlassen (13). Ich werde Völker regieren, und Nationen werden mir unterworfen seyn (14). Mich werden, wenn sie (von mir) hören, furchtbare Tyrannen fürchten, in der Versammlung werd' ich als tüchtig erscheinen und tapfer im Kriege (15). Zu Hause angekommen werd' ich mich an ihr erquicken; denn nichts Bitteres hat ihr Umgang, noch Unangenehmes ihre Gesellschaft, sondern Frohsinn und Freude (16). Indem ich dieß bei mir bedachte und in meinem Herzen erwog, daß Unsterblichkeit in der Verwandtschaft mit der Weisheit sey (17) und in ihrer Freundschaft edles Ergötzen, in den Werken ihrer Hände unerschöpflicher Reichthum, in der Gewöhnung an ihren Umgang Klugheit, und Ruhm in der Theilnahme an ihrer Unterhaltung: so ging ich umher, suchend, wie ich sie zu mir nähme (18). Ich war ein Kind guter Art, und hatte eine gute Seele bekommen (19), oder vielmehr, weil ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib (20). Indem ich aber erkannte, daß ich nicht anders enthaltsam

werden könnte, als wenn es Gott gäbe — und das war ſchon Klugheit, zu wiſſen, weſſen Gnadengeſchenk es ſey —: ſo wandte ich mich an den Herrn und bat ihn und ſprach von ganzem Herzen (21):

Kap. IX.

Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du das Weltall durch dein Wort geſchaffen (1), und durch deine Weisheit den Menſchen bereitet, damit er herrſche über die durch dich gewordenen Geſchöpfe (2), und die Welt regiere in Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit Geradheit des Sinnes Gericht halte (3); gieb mir deines Thrones Beiſitzerin, die Weisheit, und verſtoß mich nicht aus deinen Kindern (4). Denn ich bin dein Knecht und ein Sohn deiner Magd, ein ſchwacher Menſch und von kurzer Lebensdauer, und gering an Einſicht in Recht und Geſetz (5). Sogar wenn einer vollkommen wäre unter den Menſchenkindern, und es fehlte ihm die Weisheit von dir, ſo iſt er für Nichts zu achten (6). Du erkoreſt mich zuvor zum König deines Volkes und zum Richter deiner Söhne und Töchter (7). Du gebot'ſt mir zu bauen einen Tempel auf deinem heiligen Berge, und in der Stadt deiner Wohnung einen Altar, ein Nachbild des heiligen Zeltes, welches du bereiteteſt vom Anfang (8). Aber bei dir iſt die Weisheit, die deine Werke kennt, die zugegen war, als du die Welt ſchufeſt, und die weiß, was wohlgefällig iſt in deinen Augen und was richtig nach deinen Geboten (9). Schicke ſie herab vom heiligen Himmel und von deinem herrlichen Throne ſende ſie, damit ſie in meinem Streben mir beiſtehe, und ich erkenne, was wohlgefällig iſt vor dir (10). Denn ſie weiß und verſtehet Alles, und wird mich in meinen Handlungen angemeſſen leiten und mich bewahren durch ihre Macht (11); und ſo werden meine Werke dir angenehm ſeyn, und ich werde dein Volk gerecht regieren, und werde würdig ſeyn des Thrones meines Vaters (12). Denn wer erkennet Gottes Willen? Oder wer ergründet, was der Herr will? (13). Denn die Schlüſſe der Sterblichen ſind ſchwankend und unſicher ihre Gedanken (14). Denn der vergängliche Leib beſchweret die

Seele und das irdische Zelt belastet die vielsinnende Denkkraft (15). Kaum erahnen wir, was auf Erden ist, und was vor den Händen liegt, finden wir mit Mühe; aber das, was im Himmel ist, wer hat es ergründet? (16). Wer hat deinen Willen erkannt, wenn du ihm nicht Weisheit gabest und deinen heiligen Geist sandtest aus der Höhe? (17). So nur wurden gerad' die Pfade derer auf Erden, und die Menschen lernten, was dir wohlgefällig ist, und durch die Weisheit wurden sie beseligt (18).

Dritter Hauptabschnitt. Kap. X bis Ende.

Kap. X.

Sie bewahrte den erstgebildeten Vater der Welt, den allein Geschaffenen (1), sie rettete ihn aus seinem Vergehen und gab ihm Kraft, zu herrschen über Alles (2). Jener Ungerechte aber fiel von ihr ab in seinem Zorn, und kam zugleich mit um in seiner brudermörderischen Leidenschaft (3). Die um seinetwillen überfluthete Erde rettete wiederum die Weisheit, indem sie auf geringem Holze den Gerechten (durch die Fluthen) steuerte (4). Sie fand den Gerechten, als die Völker in einstimmiger Bosheit verwirrt wurden, bewahrte ihn untadelhaft vor Gott, und erhielt ihn stark gegen Kindesliebe (5). Sie rettete den Gerechten, beim Untergange der Frevler, da er dem Feuer entrann, das auf die fünf Städte herabfiel (6), denen zum Zeugniß der Bosheit fortfährt zu rauchen die Wüste und Gewächse zu unrechter Zeit Früchte tragen; einer ungläubigen Seele Denkmal stehet die Salzsäule da (7). Denn da sie die Weisheit verachteten, hatten sie nicht bloß den Schaden, das Gute nicht zu erkennen, sondern hinterließen auch den Lebenden ein Denkmal der Thorheit, damit sie in ihren Verirrungen nicht verborgen blieben (8). Die Weisheit aber rettete die, so ihr dieneten, aus Mühsalen (9). Sie leitete den Gerechten, der vor des Bruders Zorne floh, auf geraden Wegen, zeigte ihm Gottes Reich, gab ihm Erkenntniß des Heiligen, machte ihn wohlhabend unter Mühen und segnete seine Erwerbung (10). Bei der Habsucht derer, die

ihn drängten, ſtand ſie ihm bei und bereicherte ihn (11), bewahrte ihn vor Feinden, ſchirmte ihn vor denen, ſo ihm nachſtellten, und verlieh ihm den Siegespreis in einem ſchweren Kampfe, auf daß er erkenne, daß Weisheit mächt'ger ſey als Alles (12). Sie verließ den verkauften Gerechten nicht, ſondern bewahrte ihn vor der Sünde. Sie ſtieg mit ihm hinab in den Kerker (13), und in Feſſeln verließ ſie ihn nicht, bis ſie ihm des Königreiches Scepter und Gewalt über ſeine Bedränger brachte. Sie ſtellte als Lügner dar, die ihn angeklagt hatten, und gab ihm ewigen Ruhm (14). Sie erlöſte ein heiliges Volk und ein untadliches Geſchlecht von der Bedränger Nation (15). Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes und widerſtand furchtbaren Königen mit Wundern und Zeichen (16). Sie gab den Heiligen Lohn für ihre Mühen, führte ſie auf wunderbarem Wege und war ihnen Schirm am Tage und Sternenlicht des Nachts (17). Sie führte ſie durchs rothe Meer und leitete ſie durch großes Waſſer (18); ihre Feinde aber erſäufte ſie und ſchleuderte ſie aus der Tiefe des Abgrundes (ans Land) (19). Darum beraubten Gerechte Gottloſe, und beſangen, Herr, deinen heiligen Namen, und lobten einmüthig deine hülfreiche Hand (20). Denn die Weisheit öffnete den Mund der Stummen und die Zungen der Unmündigen machte ſie beredt (21).

Kap. XI.

Sie ließ ihre Werke gelingen durch die Hand des heiligen Propheten (1). Sie durchzogen eine unbewohnte Wüſte und in unwegſamen Gegenden ſchlugen ſie Gezelte auf (2). Sie widerſtanden Feinden und wehrten Widerſacher von ſich ab (3). Sie durſteten und riefen dich an (o Herr), und du gabſt ihnen aus ſchroffem Felſen Waſſer und Linderung des Durſtes aus hartem Stein (4). Denn wodurch die Feinde geſtraft wurden, damit wurden ſie, in ihrer Noth, geſegnet (5). Statt der Quelle des immerfließenden, mit dickem Blut getrübten Stromes (6) — zur Strafe des kindermörderiſchen Befehles — gabſt du ihnen unverhofft reichliches Waſſer (7), indem du durch den damaligen Durſt zeigteſt,

wie du die Widersacher strafteſt (8). Denn da ſie verſucht wurden, obwohl nur gnädig gezüchtiget, erfuhren ſie, wie die im Zorne gerichteten Gottloſen gefoltert wurden (9). Denn dieſe haſt du wie ein Vater ermahnet und geprüfet, jene aber wie ein ſtrenger König verurtheilt und gepeiniget (10). Aber ſowohl die Abweſenden als Anweſenden wurden auf gleiche Weiſe geplagt (11). Denn doppelte Trauer ergriff ſie und Seufzen, eingedenk des Vergangenen (12). Denn als ſie hörten, daß durch ihre Strafen Jene Wohlthaten empfingen, ſo wurden ſie des Herrn inne (13). Denn, den ſie als einen weiland Ausgeſetzten ſpottend verworfen hatten, bewunderten ſie am Ende der Ereigniſſe, da ſie einen ganz anderen Durſt litten, als die Gerechten (14). Für die thörichten Gedanken ihrer Gottloſigkeit, durch die ſie irre geleitet unvernünftiges Gewürm und ſchlechtes Ungeziefer verehrten, ſandteſt du ihnen ein Heer vernunftloſer Thiere zur Strafe (15), damit ſie erkennen ſollten, womit man ſündige, damit werde man auch geſtraft (16). Zwar war deine allgewaltige Hand, welche die Welt aus dem geſtaltloſen Stoffe ſchuf, nicht außer Stande, ein Heer von Bären oder kühne Löwen über ſie zu ſchicken (17), oder neugeſchaffene, von Wuth erfüllte, unbekannte Thiere, die entweder feuerſpeienden Athem hauchten, oder ſtinkenden Rauch ausſchnaubten, oder ſchreckliche Funken aus den Augen blitzten (18), ſo daß nicht allein deren Wuth ſie vertilgen, ſondern auch ſchon ihr grauſenerregender Anblick vernichten konnte (19). Aber auch ohne dieſe hätten ſie durch einen einzigen Hauch fallen können, von der Strafe verfolgt und zerſtreut durch den Hauch deiner Allmacht; aber du ordneteſt Alles mit Maaß, Zahl und Gewicht (20). Denn deine große Macht ſtehet dir ſtets zu Gebote, und wer will der Kraft deines Armes widerſtehen? (21). Denn wie ein Stäubchen an der Wage iſt die ganze Welt vor dir, und wie ein Tropfen Morgenthaues, der auf die Erde herabfällt (22). Du erbarmſt dich aber Aller, denn du vermagſt Alles, und überſieheſt die Sünden der Menſchen, auf daß ſie ſich beſſern (23). Denn du liebſt Alles, was da iſt, und verabſcheueſt nichts, was du ge-

macht haſt, und wenn du haßteſt, würdeſt du nichts geſchaffen haben (24). Denn wie bliebe etwas, wenn du nicht wollteſt? Oder wie wäre, was du nicht ins Daſeyn gerufen, von dir erhalten worden? (25). Du ſchoneſt aber Alles, denn es iſt dein, o Herr, du Lebensfreund! (26). Denn dein unvergänglicher Geiſt iſt in Allem (K. XII, 1).

Kap. XII.

Darum ſtrafſt du die Fehlenden gelind, und durch das, worin ſie ſich verſündigen, erinnerſt und weiſeſt du ſie zurecht, damit ſie, von der Bosheit abgewandt, an dich, o Herr, glauben (2). Denn du haßteſt (zwar) die alten Bewohner deines heiligen Landes (3), weil ſie ſchändliche Werke der Zauberei trieben und frevelhafte Gottesbräuche (4), und als unbarmherzige Kindermörder, welche Theil nahmen an Mahlen von Menſchenfleiſch und Blut (5), als die zu ſchandbarem Götzendienſt Geweihten und Eltern, die mit eigener Hand hülfloſe (Kinder-) Seelen würgten, und wollteſt ſie vertilgen durch unſerer Väter Hände (6), damit das dir vor Allem theuerſte Land eine würdige Pflanzung von Kindern Gottes aufnähme (7). Doch auch dieſer ſchonteſt du als Menſchen, indem du als Vorläufer deines Heeres Horniſſen ſandteſt, damit ſie ſie nach und nach aufrieben (8); obwohl es dir nicht unmöglich war, in einer Feldſchlacht die Gottloſen den Gerechten preis zu geben, oder ſie durch ſchreckliche Thiere oder durch ein ſtrenges Machtgebot auf Ein Mal zu vernichten (9). Indem du aber nach und nach ſtrafteſt, gabſt du ihnen Raum zur Beſſerung, obſchon du wohl wußteſt, daß ihr Urſprung böſe war und angeboren ihre Bosheit, und daß ſich ihr Sinn nicht ändern würde in Ewigkeit (10). Denn ſie waren ein verfluchtes Geſchlecht von Anfang an. Auch nicht aus Scheu vor irgend Jemand ließeſt du ſie bei ihren Vergehungen ohne Furcht (11). Denn wer will ſagen: Was haſt du gemacht, oder wer will deinem Richterſpruche widerſtehen? Wer will dich anklagen um vertilgter Völker willen, die du geſchaffen haſt? Oder wer will dir entgegentreten als Rächer um ungerechter Menſchen willen? (12). Denn kein Gott iſt außer dir, der für

Alles sorgt, auf daß du beweisest, du habest nicht ungerecht gerichtet (13). Kein König oder Tyrann kann dir unter die Augen treten wegen derer, die du bestraft hast (14). Indem du aber gerecht bist, regierst du Alles mit Gerechtigkeit und hältst es für unangemessen deiner Macht, auch den, der die Strafe nicht verdient hat, zu verdammen (15). Denn deine Stärke ist der Gerechtigkeit Grund, und daß du über Alle herrschest, macht, daß du Aller schonest (16). Denn du beweisest deine Stärke, sobald man zweifelt an deiner Machtvollkommenheit, und an denen, die sie kennen, strafst du die Vermessenheit (17). Du aber, gewaltiger Herrscher, richtest mit Gelindigkeit, und mit vieler Schonung regierst du uns. Denn, wenn du willst, steht dir die Macht zu Gebote (18). Du lehrtest dein Volk durch solche Werke, daß der Gerechte Menschenfreund seyn müsse, und erweckteſt in deinen Söhnen die frohe Hoffnung, daß du bei Sünden Reue gestattest (19). Denn wenn du die Feinde deiner Kinder und die des Todes Schuldigen mit solcher Schonung und Herablassung bestrafteſt, indem du ihnen Zeit und Raum gönnteſt, sich abzuwenden von der Bosheit (20): mit wie großer Sorgfalt richteſt du deine Söhne, deren Vätern du in Eiden und Bündnissen gute Verheißungen gabest! (21). Indem du also uns züchtigest, strafst du unsere Feinde tausendfältig, damit wir deine Güte bedenken, wenn wir richten, und wenn wir gerichtet werden, Barmherzigkeit erwarten (22). Daher peinigteſt du auch die in der Thorheit des Lebens dahinlebenden Ungerechten durch ihre eigenen Greuel (23). Denn zu weit hatten sie sich auf ihren Irrwegen verirret, daß sie sogar unter ihren Feinden verachtete Thiere für Götter hielten, unverständigen Kindern gleich getäuscht (24). Darum sendeteſt du ihnen als unvernünftigen Kindern die Strafe zum Spott (25). Die aber, welche sich durch spöttische Strafe nicht zurechtweisen lassen, erfahren ein Gottes würdiges Gericht (26). Denn worüber sie leidend Schmerz empfanden, daran erkannten sie, den sie sonst zu kennen leugneten, den wahren Gott, indem sie durch die gezüchtigt wurden, so sie für Götter hielten. Darum kam auch die letzte Strafe über sie (27).

Kap. XIII.

Thöricht von Natur waren alle Menſchen, welche Gott nicht erkannten, und aus dem ſichtbaren Guten den, der da iſt, zu erkennen nicht vermochten, noch auf die Werke achtend den Künſtler erkannten (1), ſondern entweder das Feuer, oder den Wind, oder die ſchnelle Luft, oder den Kreis der Geſtirne, oder das gewaltige Waſſer, oder die Lichter des Himmels für die weltregierenden Götter hielten (2). Wenn ſie nämlich durch deren Schönheit ergötzt, ſie als Götter annahmen, ſo hätten ſie erkennen ſollen, um wie viel beſſer ihr Gebieter iſt; denn der Schönheit Urheber ſchuf ſie (3). Wenn ſie aber die Macht und Wirkſamkeit bewunderten, ſo hätten ſie daran merken ſollen, um wie viel mächtiger ihr Bildner iſt (4). Denn aus der Größe und Schönheit wird vergleichungsweiſe der Urheber derſelben erkannt (5). Dennoch trifft dieſe geringer Tadel, denn auch die irren ſich leicht, welche Gott ſuchen und ihn finden wollen (6). Denn mit ſeinen Werken beſchäftigt, forſchen ſie nach und laſſen ſich von der Anſchauung beherrſchen, denn ſchön iſt das Sichtbare (7). Hinwieder aber ſind auch ſie nicht zu entſchuldigen (8). Denn vermochten ſie ſoweit in der Erkenntniß zu kommen, daß ſie die Welt erforſchen können, warum fanden ſie nicht leichter den Gebieter derſelben? (9). Unglücklich aber ſind die, und ihre Hoffnung ruht auf Todtem, welche Götter nennen die Werke von Menſchenhänden, Gold und Silber, der Kunſt Gebilde, und Abbildungen von Thieren, oder einen unnützen Stein, das Werk alter Hand (10), oder auch, es ſäget ein Zimmermann einen handlichen Baum ab, ſchälet mit Geſchick ringsum alle ſeine Rinde ab, und bildet mit künſtlichem Geſchick ein Gefäß, brauchbar zum Bedarf des Lebens (11); den Abfall aber ſeiner Arbeit gebraucht er zur Bereitung von Speiſe und ſättigt ſich (12), und den Abfall hievon, der zu nichts nütz iſt, ein krummes und mit Knoten verwachſenes Holz, nimmt er und ſchnitzt es, zur Beſchäftigung in müßiger Stunde, bildet es mit Kunſterfahrung, und macht es einem Menſchenbilde ähnlich (13) oder einem geringen Thiere gleich, beſtreicht es mit Mennig, röthet ſeine

Haut mit Schminke und überstreicht jeglichen Flecken an demselben (14). Und nachdem er ihm eine seiner würdige Wohnung bereitet, stellt er es an die Wand und befestigt es mit Eisen (15). Er sorgt also, daß es nicht falle; wohl wissend, daß es nicht vermag, sich selbst zu helfen, denn es ist ein Bild und bedarf der Hilfe (16). Und wenn er für seine Habe, Ehe und Kinder betet, so schämt er sich nicht, das Lebloſe anzurufen (17). Um Gesundheit ruft er das Schwache an, um Leben bittet er das Todte, um Hilfe fleht er das Rathloseste an (18), um Glück zur Reise, was nicht gehen kann, für Erwerb, Geschäft und der Hanthierung Gelingen bittet er, was das Kraftloseste ist an Händen, um Kraft (19).

Kap. XIV.

Wiederum einer, der eine Seefahrt unternimmt und die wilden Wogen durchsegeln will, rufet ein gebrechlicheres Holz an, als das Schiff ist, das ihn trägt (1). Denn dieses hat der Erwerbstrieb erfunden und der Künstler mit Weisheit bereitet (2). Aber deine Vorsehung, o Vater, regieret, indem du auch im Meere einen Weg verlieheſt und in den Wogen einen sicheren Pfad (3), zum Beweis, daß du aus Allem retten kannst, damit man auch ohne Kunst sich aufs Meer begäbe (4). Du willst aber nicht, daß die Werke deiner Weisheit ungenutzt bleiben, darum vertrauen auch dem geringsten Holze die Menschen ihr Leben an, und auf leichtem Fahrzeug durchfahren sie unversehrt die Fluth (5). Denn auch vor Alters, da die übermüthigen Riesen umkamen, entfloh die Hoffnung der Welt auf leichtem Fahrzeug (dem Verderben), und von deiner Hand gesteuert, hinterließ sie der Nachwelt Samen des Geschlechts (6). Denn gesegnet ist das Holz, durch welches Gerechtigkeit geschieht (7); das von Menschenhand bereitete aber ist verflucht, es selbst und der, welcher es gemacht hat: dieser, weil er es verfertigte, jenes, weil es, das Vergängliche, Gott genannt wurde (8). Denn Gotte ist gleich verhaßt der Gottlose und seine Gottlosigkeit (9), und das Werk wird sammt dem Meister gestraft werden (10). Dar-

um wird auch die Götzen der Heiden Strafe treffen, weil ſie als Gottes Geſchöpf zum Greuel geworden ſind, ein Aergerniß den Seelen der Menſchen und eine Schlinge den Füßen der Thoren (11). Der Anfang des Laſters war das Erſinnen von Götzen und ihre Erfindung das Verderben des Lebens (12). Denn nicht waren ſie von Anfang, noch werden ſie ewig bleiben (13). Denn durch eitlen Wahn der Menſchen ſind ſie in die Welt gekommen, und darum iſt ihr ſchnelles Ende beſchloſſen (14). Ein durch frühzeitiges Leid gebeugter Vater machte ein Bild des bald entriſſenen Kindes, und ehrte den vorher todten Menſchen nun als Gott, und überlieferte ſeinen Untergebenen einen geheimen Gottesdienſt und Opfer (15.) Nachher ward allmälich die gottloſe Sitte befeſtigt und als Geſetz beobachtet, und auf Herrſcherbefehle wurden Schnitzwerke (göttlich) verehrt (16). Diejenigen, welche die Leute nicht von Angeſicht ehren konnten, weil ſie fern wohnten, deren ferne Geſtalt bildeten ſie ab, und machten ſich ein kenntliches Bildniß des geehrten Königs, um dem Abweſenden, als wäre er gegenwärtig, angelegentlich zu ſchmeicheln (17). Zur Erhöhung des Dienſtes trieb auch, ſelbſt ohne daß man es gewahrte, der Ehrgeiz des Künſtlers an (18). Denn dieſer, im Streben, dem Machthaber zu gefallen, ſtrengte ſeine Kunſt an, die Aehnlichkeit zur Schönheit zu erheben (19). Die Menge aber, durch die Zierlichkeit des Werkes gefeſſelt, hielt den, der kurz vorher als Menſch geehrt ward, für einen Gegenſtand der Anbetung (20). Und das ward dem Leben Anlaß zur Sünde, daß die Menſchen, dem Unglück oder der Herrſchermacht nachgebend, Steinen und Hölzern den unmittheilbaren Namen beilegten (21). Darauf gnügte es ihnen nicht, in der Gotteserkenntniß zu irren, ſondern indem ſie in einem großen Kampfe der Unwiſſenheit leben, halten ſie ſo große Uebel für Glück (22). Denn indem ſie entweder kindermörderiſche Opfer bringen, oder verſteckte Geheimniſſe feiern, oder nach anderen Sitten wilde Schwelgergelage halten (23): halten ſie nicht mehr Lebenswandel und Ehe rein, ſondern Einer mordet meuchleriſch den Anderen oder beleidiget ihn durch Ehebruch (24).

Alle ohne Unterschied beherrschet Blut und Mord, Diebstahl und Betrug, Verderben, Treulosigkeit, Aufruhr, Meineid (25), Störung der Guten, Undankbarkeit, Vergiftung der Seelen, Geschlechtsverwechselung, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifung (26). Denn der nichtigen Götzen Verehrung ist jeglichen Uebels Anfang, Ursache und Ende (27). Denn entweder rasen sie in Fröhlichkeit, oder weissagen Lüge, oder leben ungerecht, oder schwören unbedenklich falsche Eide (28). Denn auf leblose Götzen trauend, besorgen sie bei falschen Eiden keinen Schaden (29). Für Beides aber wird sie die gerechte Strafe treffen, weil sie in falschem Wahn von Gott den Götzen anhingen und falsch schwuren, in trügerischem Sinnen Heiliges verachtend (30). Denn nicht die Macht derer, bei welchen geschworen wird, sondern die den Sündern bestimmte Strafe kommt stets über die Uebertretung der Ungerechten (31).

Kap. XV.

Du aber, unser Gott, bist gütig und wahrhaftig, langmüthig, und regierest Alles mit Barmherzigkeit (1). Denn wenn wir auch sündigen, so sind wir doch dein, indem wir deine Macht kennen; wir wollen aber nicht sündigen, weil wir wissen, daß wir zu den Deinen gezählt sind (2). Denn von dir wissen ist vollkommene Gerechtigkeit, und deine Macht kennen, eine Wurzel der Unsterblichkeit (3). Denn uns verführte nicht arger Menschenkunst Erfindung, noch der Maler verderbliche Arbeit, ein Bild bemalt mit bunten Farben (4), deren Anblick die Lust des Thoren reizet, und er findet Gefallen an der leblosen Gestalt eines todten Bildes (5). Solcher Hoffnungen sind auch die Freunde des Bösen werth, sowohl die sie (die Götzenbilder) machen, als auch die sie reizend finden und verehren (6). Mühsam knetet der Töpfer die weiche Erde und bildet ein Jegliches zu unserem Gebrauch, aber aus demselben Thon bildet er bald Gefäße zu reinem Gebrauch, bald zu dem entgegengesetzten, alle auf gleiche Art, und wozu von beiden ein Jedes gebraucht werden soll, darüber entscheidet der Töpfer (7). Und ruchlos geschäftig bildet er aus demselben

Thon einen nichtigen Gott, er, der, vor Kurzem aus Erde entſtanden, in Bälde dahin fährt, woher er genommen iſt, wenn das Darlehen der Seele von ihm gefordert wird (8). Doch ſeine Sorge iſt nicht, daß er bald dahin ſinkt, und daß ſein Leben kurz iſt, ſondern er wetteifert mit Goldarbeitern und Silbergießern, ahmt Erzarbeitern nach und hält es für eine Ehre, daß er Trugbilder formt (9). Sein Herz iſt wie Aſche, geringer als Erde ſeine Hoffnung und verächtlicher als Thon ſein Leben (10). Denn er kennt nicht den, der ihn bildete, und der ihm eine wirkſame Seele einhauchte und den Lebensodem einbließ (11). Aber ſie halten unſer Daſeyn für einen Scherz und das Leben für einen gewinnreichen Jahrmarkt; man müſſe, ſagen ſie, woher immer, ſelbſt aus dem Böſen, Vortheil ziehen (12). Denn ein Solcher weiß vor Allen, daß er ſündiget, wenn er aus irdiſchem Stoff zerbrechliche Gefäße und Bilder verfertigt (13). Alle aber ſind die größten Thoren und elender als eines Kindes Seele, die Feinde deines Volkes, die es unterdrücken (14). Denn alle Götzen der Völker halten ſie für Götter, die weder ihre Augen zum Sehen brauchen können, noch ihre Naſen zum Einathmen der Luft, noch ihre Ohren zum Hören, noch die Finger ihrer Hände zum Betaſten; und ihre Füße ſind zum Gehen untauglich (15). Denn ein Menſch machte ſie, und einer, der den Odem geliehen bekommen, bildete ſie. Kein Menſch kann ja einen Gott bilden, der ihm gleich ſey (16); ſelbſt ein Sterblicher bringt er nur Todtes hervor mit frevelnden Händen; er iſt ja beſſer als die Gegenſtände ſeiner Verehrung, da er ſelbſt lebt, jene aber nimmermehr (17). Aber auch die feindſeligſten Thiere verehret man; denn an Unheilſtiftung *) ſind ſie in Vergleich ſchlimmer als andere (18). Auch ſind ſie nicht eben ſchön, um an ihnen, nur in Vergleich mit Thieren, Gefallen zu finden; ſie ſind aber auch Gottes Lobe und Segen fern geblieben (19).

Kap. XVI.

Darum aber wurden ſie (die Aegypter) durch dergle-

*) Nach anderer Lesart „an Unverſtand".

chen Thiere würdig gestraft und durch eine Menge Ungeziefer gepeinigt (1). Statt dieser Strafe erzeigtest du deinem Volke Wohlthat und bereitetest ihm für sein lüsternes Verlangen eine neue Kost, nämlich Wachteln zur Nahrung (2), damit Jene, trotz des Verlangens nach Nahrung, beim scheußlichen Anblick des ihnen zugesandten (Ungeziefers), auch der natürlichen Lust ekelte, Diese aber, nach kurzem Mangel, einer neuen Kost genössen (3). Denn es mußte über jene Dränger ein unabwendbarer Mangel kommen, Diesen aber bloß gezeigt werden, wie ihre Feinde gepeinigt würden (4). Denn als auch über sie die furchtbare Wuth wilder Thiere kam, und sie durch den Biß gewundener Schlangen verderbt wurden, dauerte dein Zorn nicht bis ans Ende (5), sondern zur Warnung wurden sie auf kurze Zeit geschreckt, da sie ein Zeichen der Rettung erhielten, zur Erinnerung an das Gebot deines Gesetzes (6). Denn wer sich dorthin wendete, wurde nicht durch das Angeschaute gerettet, sondern durch dich, den Allerretter (7). Aber auch unsere Feinde lehrtest du hiedurch, daß du der Retter von allem Uebel seyest (8). Denn es tödtete sie der Heuschrecken und der Fliegen Biß, und es fand sich kein Heilmittel für ihr Leben, weil sie werth waren, durch solche Thiere bestraft zu werden (9). Aber deine Söhne überwand auch nicht der giftspritzenden Drachen Zahn; denn dein Erbarmen kam zu Hilfe und heilte sie (10). Denn zur Erinnerung an deine Gebote wurden sie gestochen und schnell geheilt, damit sie, nicht in tiefe Vergessenheit versunken, deines Wohlthuns theilhaft blieben (11). Denn weder Kraut, noch Pflaster heilte sie, sondern dein Wort, o Herr, das Alles heilt (12). Denn du hast Macht über Leben und Tod, du führest hinab zu den Pforten der Unterwelt, und führest herauf (13). Der Mensch dagegen mordet zwar in seiner Bosheit, aber den entflohenen Geist bringt er nicht wieder zurück, noch befreit er die (in die Unterwelt) aufgenommene Seele (14). Deiner Hand aber zu entfliehen ist unmöglich (15). Denn jene Gottlosen, welche dich zu kennen leugneten, wurden durch die Macht deines Armes gestäupt, indem sie mit ungewöhnlichen Regengüssen

und Hagel und unabwendbarem Platzregen verfolgt und durch Feuer verzehret wurden (16). Was aber das Wunderbarſte war, in dem Alles löſchenden Waſſer war das Feuer nur um ſo wirkſamer, denn die Welt ſtreitet für die Gerechten (17). Zwar milderte ſich bisweilen die Macht der Flamme, damit ſie die gegen die Gottloſen geſchickten Thiere nicht verzehrte, ſondern Jene ſehen und erkennen ſollten, daß ſie durch Gottes Gericht gedrängt würden (18). Bisweilen brannte es auch mitten im Waſſer ſtärker, als die Macht des Feuers iſt, um des ungerechten Landes Erzeugniſſe zu verderben (19). Dagegen nährteſt du dein Volk mit Engelſpeiſe und gewährteſt ihnen zubereitetes Brod vom Himmel unaufhörlich, reich an jeglichem Genuß, und jeglichem Geſchmack angemeſſen (20). Denn die von dir geſandte Speiſe offenbarte deinen Kindern deine Süßigkeit, und indem ſie dem Begehren deſſen diente, der ſie genoß, verwandelte ſie ſich, worein ein Jeder wollte (21). Der Schnee aber und das Eis (des Mannas) hielt Feuer aus und ſchmolz nicht, damit ſie erkennen ſollten, daß das flammende Feuer, welches in Hagel und Regengüſſen blitzte, der Feinde Früchte verderbte (22), dieſes aber hinwieder ſeiner eigenthümlichen Kraft vergaß (23). Denn deine Schöpfung, dir dem Schöpfer dienend, verſtärkt ihre Kraft zur Strafe gegen die Ungerechten, und läſſet davon nach zur Wohlthat für die, welche auf dich trauen (24). Darum verwandelte ſie ſich auch damals in Alles und diente deiner allnährenden Gabe nach dem Willen der Bedürftigen (25), damit deine Söhne, die du liebteſt, o Herr, erkennen möchten, daß nicht die Gattungen der Früchte den Menſchen nähren, ſondern dein Wort die dir Vertrauenden erhält (26). Denn was vom Feuer nicht verzehrt wurde, ſchmolz ohne Weiteres, von einem leichten Strahl der Sonne erwärmt (27), damit es kund würde, daß man der Sonne zuvorkommen müſſe, dir zu danken, und gegen Aufgang des Lichtes zu dir beten ſolle (28). Denn des Undankbaren Hoffnung wird wie Winterreif zerſchmelzen und wie unnützes Waſſer zerfließen (29).

Kap. XVII.

Groß ſind deine Gerichte und ſchwer zu ergründen; da-

her geriethen auch ununterrichtete Gemüther in Irrthum (1). Denn da die Frevler sich eingebildet hatten, das heilige Volk zu unterdrücken, lagen sie, der Finsterniß Gefesselte und der langen Nacht Gefangene, verschlossen unter Dächern, verbannt von der ewigen Vorsehung (2). Denn da sie gemeint hatten verborgen zu bleiben bei ihren geheimen Sünden unter der lichtlosen Hülle der Vergessenheit, wurden sie verfinstert, grausam bestürzt und durch Gespenster geschreckt (3). Auch nicht der Winkel, der sie barg, vermochte sie vor Furcht zu bewahren, sondern Schreckenstöne umbrausten sie und schmetterten sie nieder, und traurige Gestalten mit schrecklichen Gesichten erschienen (4). Keine Kraft des Feuers vermochte zu leuchten, noch waren der Sterne glänzende Flammen im Stande zu erhellen jene schaurige Nacht (5). Es erschimmerte ihnen bloß ein selbstentzündetes, schreckensvolles Feuer, und in Furcht gesetzt durch solche nicht (wirklich) geschaute Erscheinung hielten sie das Gesehene für schlimmer (als es war) (6). Die Gaukeleien der Zauberkunst aber lagen danieder, und die Prahlerei auf Wissenschaft ward schimpflich zu Schanden (7). Denn die da versprachen, Furcht und Schrecken von den kranken Seelen zu treiben, diese erkrankten an lächerlicher Furcht (8). Denn wenn auch kein Schreckniß sie in Furcht setzte, so wurden sie doch durch das Vorüberfahren des Ungeziefers und durch das Zischen der Schlangen aufgescheucht (9). Sie vergingen vor Furcht, und scheuten sich sogar in die nirgends entfliehbare Luft zu schauen (10). Denn feig ist die durch eigenen Zeugen verurtheilte Bosheit und erwartet immer das Schlimme, geängstet vom Gewissen (11). Denn Furcht ist nichts Anderes als Verzweiflung an den Hilfsmitteln der Ueberlegung (12). Denn die einwohnende zu geringe Hoffnung achtet die Rathlosigkeit größer, als die Qual bewirkende Ursache (13). Jene aber, welche in jener wahrhaft ohnmächtigen Nacht, welche aus den Winkeln der ohnmächtigen Unterwelt kam, demselben Schlafe (wie sonst) sich hätten dahin geben können (14), wurden theils durch wunderhafte Gespenster geängstigt, theils durch Verzweifelung des Herzens entseelt, denn eine plötzliche und

unerwartete Furcht kam über ſie (15). Sonach erbebte, wer nur irgend daſelbſt war, und wurde gefangen halten, in einem eiſenloſen Kerker verſchloſſen (16). Es mochte aber Einer ein Ackersmann ſeyn oder ein Hirt, oder ein in der Wüſte beſchäftigter Arbeiter, überraſcht unterlag er der unentfliehbaren Nothwendigkeit; denn mit Einer Kette der Finſterniß waren Alle gefeſſelt (17). Sey es ſäuſelnde Luft oder um dichte Zweige der Vögel melodiſcher Geſang, oder Rauſchen des gewaltig ſtrömenden Waſſers (18), oder gewaltiges Poltern herabfallender Steine, oder ſpringender Thiere ungeſehener Lauf, oder brüllenden Wildes gewaltige Stimme, oder Wiederhall aus hohlen Bergen, Alles lähmte ihnen ſchreckend die Kraft (19). Zwar war die ganze Welt von glänzendem Licht erleuchtet und in ungehindertem Geſchäft begriffen (20); über Jene allein verbreitete ſich drückende Nacht, ein Bild der Finſterniß, die ſie dereinſt umfangen ſollte; ſie waren ſich jedoch ſelbſt drückender als Finſterniß (21).

Kap. XVIII.

Aber deine Heiligen hatten das größte Licht; Jene, die deren Stimme wohl hörten, aber ihre Geſtalt nicht ſahen, prieſen ſie glücklich, daß ſie nicht auch vom Unglück betroffen worden waren (1), und dankten, daß ſie, obſchon zuvor beleidigt, ſich nicht rächten, und baten wegen der Feindſeligkeit um Gnade (2). Dagegen gabſt du (deinen Frommen) eine feuerflammende Säule als Wegweiſer auf unbekannter Reiſe, und machteſt die Sonne gefahrlos auf ruhmvoller Wanderung (3). Jene hatten es freilich verdient, des Lichts beraubt und in Finſterniß gehalten zu werden, weil ſie deine Söhne in Feſſeln gehalten, durch welche das unvergängliche Licht des Geſetzes der Welt gegeben werden ſollte (4). Und weil ſie beſchloſſen hatten, die Kinder der Heiligen zu tödten, da ein Kind ausgeſetzt und gerettet ward ihnen zur Strafe, nahmſt du ihnen die Menge der Kinder hinweg und vernichteteſt ſie allzumal in gewaltigem Waſſer (5). Jene Nacht ward unſeren Vätern vorher kund, damit ſie ſicher wüßten, auf welche Schwüre

ſie trauten und gutes Muthes wären (6). Und ſo wartete dein Volk auf die Rettung der Gerechten und auf der Feinde Untergang (7). Denn womit du die Widerſacher ſtrafteſt, dadurch verherrlichteſt du uns, die du zu dir rieſeſt (8). Denn im Verborgenen opferten dir die frommen Kinder des Heiles und verpflichteten ſich einmüthig dem göttlichen Geſetz, daß die Heiligen auf gleiche Weiſe an denſelben Wohlthaten und an denſelben Gefahren Theil nehmen ſollen, indem ſie zuvor Lobgeſänge auf die Väter anſtimmten (9). Aber dagegen erſcholl ein mißtöniges Geſchrei der Feinde und ein klagendes Geheul verbreitete ſich über beweinte Kinder (10). Es wurde aber durch gleiches Gericht ſowohl Knecht als Herr beſtraft, und der gemeine Mann litt daſſelbe wie der König (11). Allzumal hatten ſie an Einer Todesart Geſtorbene in Unzahl; denn zum Begraben reichten die Lebenden nicht hin, da in Einem Augenblick ihre edelſte Nachkommenſchaft vernichtet war (12). Sie, die in Allem ungläubig geweſen waren wegen der Zaubereien, bekannten bei dem Sterben der Erſtgeburt, das Volk ſey Gottes Sohn (13). Denn da Alles in tiefes Schweigen gehüllt und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war (14): da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel herab vom königlichen Thron, als ein heftiger Streiter, in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes (15), als ſcharfes Schwert dein ernſtes Gebot tragend; da ſtand er, berührte den Himmel und ſchritt auf der Erde (16). Da wurden ſie plötzlich durch Traumgeſtalten furchtbar erſchreckt und eine unerwartete Furcht kam über ſie (17); der Eine ſtürzte da, der Andere dort halbtodt nieder, indem er die Urſache bekannte, um deren willen er ſtarb (18). Denn die Träume, die ſie erſchreckten, hatten es vorher angedeutet, damit ſie wohl wiſſend, warum ſie Uebles litten, umkämen (19). Zwar traf auch die Gerechten des Todes Anfechtung und in der Wüſte erfolgte eine große Niederlage, aber der Zorn währte nicht lange (20). Denn ein unſträflicher Mann eilte für ſie zu ſtreiten: die Waffe ſeines Amtes, Gebet und Verſöhnungs-Rauchwerk, führend, widerſtand er dem Zorn und ſetzte der Plage ein Ziel, zum Be-

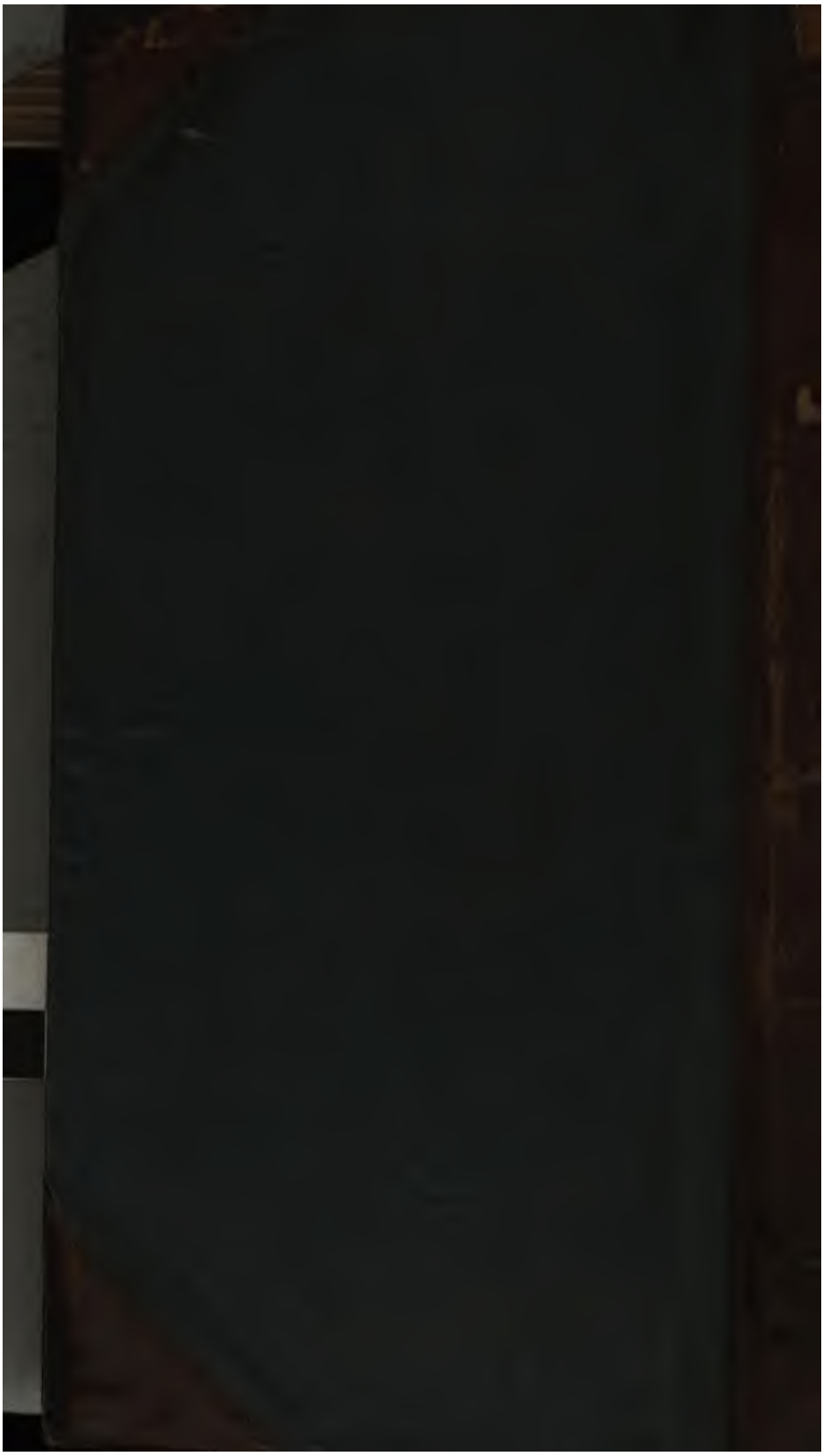
weis, daß er dein Diener ſey (21). Er beſiegte aber den Grimm nicht durch Körperkraft, nicht durch Waffengewalt, ſondern durch das Wort unterwarf er den Strafenden, indem er an die Eide und Bündniſſe der Väter erinnerte (22). Denn da ſchon haufenweiſe Todte über einander geſtürzt waren, trat er dazwiſchen, hemmte den Zorn und ſchnitt ihm ab den Weg zu den Lebenden (23). Denn auf ſeinem langen Gewande war die ganze Welt, und der Väter Ehren auf den vier Steinreihen eingegraben, und deine Majeſtät auf der Binde ſeines Hauptes (24). Hievor wich der Verderber, davor fürchtete er ſich. Denn die bloße Anfechtung des Zornes reichte hin (25).

Kap. XIX.

Aber die Gottloſen verfolgte bis ans Ende ein unbarmherziger Zorn (1); denn er ſah auch ihre künftigen Thaten voraus, daß, nachdem ſie auf deren Entfernung bedacht geweſen, und ſie voll Eifers hinweggebracht hatten, es bereuen und ſie verfolgen würden (2). Denn da ſie noch von friſcher Trauer ergriffen waren und an Todtengräbern weinten, faßten ſie einen anderen Entſchluß der Thorheit und verfolgten die als Flüchtlinge, die ſie (vorher) flehend fortgetrieben (3). Denn es zog ſie ihr verdientes Verhängniß zu dieſem Aeußerſten, und ließ ſie das Erfahrene vergeſſen, damit ſie die Strafe, die noch an den Plagen fehlte, vollſtändig empfingen (4), und damit dein Volk eine wunderbare Reiſe vollendete, Jene aber einen ſeltſamen Tod fänden (5). Denn die ganze Schöpfung ward in ihrem eigenthümlichen Weſen von Neuem gebildet, um deinen Geboten zu dienen, damit deine Kinder unverſehrt erhalten würden (6). Man ſah die Wolke das Lager beſchatten, und wo zuvor Waſſer geſtanden, ſah man trockenes Land emporſteigen, aus dem rothen Meer einen ungehinderten Weg und ein grünes Feld aus ſtürmiſcher Fluth (7). Durch daſſelbe zogen ſie mit vollem Heer, geſchirmt durch deine Hand und ſchauten große Wunder (8). Denn wie Roſſe wurden ſie geweidet und wie Lämmer hüpften ſie, indem ſie dich, Herr, lobten, der ſie rettete (9). Denn ſie gedachten noch deſſen,

was geschehen war bei ihrem Aufenthalt in fremdem Land, wie statt Thiere zu erzeugen die Erde Mücken hervorbrachte, und statt der Wasserthiere der Fluß eine Unzahl Frösche auswarf (10). Zuletzt sahen sie auch eine neue Art Vögel, da sie, vom Verlangen getrieben, um Leckerbissen baten (11). Denn zu ihrem Labsale stiegen Wachteln auf vom Meere (12). Auch kamen die Strafen über die Sünder nicht ohne Zeichen, welche durch gewaltige Blitze geschahen. Denn mit Recht litten sie für ihre eigenthümliche Bosheit; denn sie hatten heftigeren Fremdenhaß geübt (als die Sodomiten) (13). Denn Jene nahmen die Unbekannten bei ihrer Ankunft nicht auf, diese aber machten Fremde zu Sclaven, die ihnen Wohlthat erzeigt (14). Und das nicht allein, sondern wofür sie Strafe leiden werden: während Jene die Fremden gehässig empfingen, empfingen Diese sie mit Festlichkeiten als Solche, die bereits an denselben Rechten Theil hätten, und plagten sie dann mit schrecklichen Arbeiten (15). Sie wurden aber auch mit Blindheit geschlagen, wie Jene an der Thür des Gerechten, da sie in undurchdringliches Dunkel gehüllt, ein Jeglicher den Eingang zu seiner Thür suchte (16). Denn durch einander wurden die Elemente gestimmt, wie auf einem Saiten-Instrument die Töne die Art des Tactes wechseln, aber allezeit bei ihrem Klange bleiben, wie man genau aus der Ereignisse Betrachtung erkennen kann (17). Denn die Landthiere wurden in Wasserthiere verwandelt, und was schwimmt, das kam aufs Land (18). Das Feuer war im Wasser stärker als seine gewöhnliche Kraft, und das Wasser vergaß seiner löschenden Kraft (19). Hinwiederum verzehrten die Flammen nicht das Fleisch der darin umherwandelnden Thiere, auch schmolz nicht die leicht schmelzbare, eisähnliche Art himmlischer Speise (20).

Ja Herr, in Allem verherrlichtest und ehrtest du dein Volk, und verabsäumtest es nicht, du stehst ihm bei zu aller Zeit und an jedem Orte (21).

Druckfehler, Verbesserungen und Zusätze.

S. 10. Z. 2 v. u. ist das Citat Weish. 7, 14 zu streichen.
— 25 — 17 v. o. lies Mensch statt Menschen.
— 26 — 4 v. u. — 17, 21 st. 15, 21.
— 75 ist noch anzumerken, daß auch nach der Lehre der Rabbinen der Satan aus Neid gegen die Menschen wegen der ihnen von Gott verliehenen Vorzüge dieselben verführte; s. Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. I, S. 827.
— 77 Z. 14 v. u. lies der ersten Menschen st. der Menschen.
— 81 — 18 v. o. — hominibus st. homnibus.
— 143 — 4 v. u. — 21 st. 20.
— — — 7 v. u. — 20 st. 19.
— 145 — 1 v. u. — Weil st. Wiel.
— 160 — 13 v. u. — 23 st. 22.
— — — 16 v. u. — 25 st. 23.
— 249 — 9 v. u. — 7 st. 17.
— 293 — 17 v. u. — 27 st. 26. Deßgleichen ist auch in der Columnenüberschrift statt 26 zu lesen: 27.